جاك مايلز

سيرة الله



ترجمة: ثائر ديب



سيرة الله

* سيرة الله
* تأليف: جاك مايلز
* ترجمة: ثائر ديب

* الطبعة الأولى 1998
* الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع
سورية ـ اللاذقية ـ ص. ب 1018 ـ هاتف 422339

جاك مايلز

سيرة الله

ترجمة: ثائر ديب

دار الحوار

العنوان الأصلي للكتاب:
GOD: A BIOGRAPHY
Jack Miles - 1995

إلى غازي أبو عقل وكثيرين

ممّن لم يحوّلوا العدوّ

إلى مجرّد آخر...

مقدّمة الترجمة العربية

يمثّل هذا الكتاب نقطة انعطاف كبرى في تاريخ تناول **الكتاب المقدّس العبراني**، أو ما اعتدنا على تسميته **التوراة**. فهو إذْ يغيّر زاوية النظر، وطريقة المقاربة، يدلف بنا إلى عالم كنّا نظنه إلى الآن مألوفاً تماماً، فإذا بنا أمام مفاجأة في كلّ خطوة. وكلّ قارئ سبقت له قراءة **التوراة** سيكتشف أنه لم يقرأها كما ينبغي. وكلّ قارئ سيقرأ كتاب جاك مايلز هذا سيكتشف أنه قد ترك لديه أثراً لايُمحى حين يقرأ **التوراة** من جديد أو لأول مرة.

لقد اعتدنا على قراءة **التوراة**، والكتب المقدّسة عموماً، قراءةً تنظر إلى النصّ بكلّيته وتراه متزامناً بحيث يمكن قراءة كلّ جملة فيه على أنها شرح لأية جملة أخرى والنظر إلى كلّ قول يصحّ على الله في موضع على أنه يصحّ عليه في كلّ المواضع. غير أنّ جاك مايلز يعيد قراءة هذا النصّ قراءةً متسلسلة، أو مستقيمة، من البداية إلى النهاية، سفراً إثر سفر، وآية بعد آية، ليكتشف أنّ في ثناياه نوعاً من الدراما المدهشة، المشوّقة، تتقدّم، وتتوانى، وتنقطع، وتعود من جديد، وتتركنا أخيراً أمام شخصية الله بكلّ مافيها من غنىً وخصوبة وكلّ مافي حياتها الداخلية الدينامية من تعقّد وإمكانات.

هكذا يستقلّ جاك مايلز عن تقليد قديم راسخ في تناول **التوراة** هو التقليد التاريخي، في الوقت الذي تغتني فيه كتابته من منجزاته الوافرة. ففي حين يعجز المؤرّخون عن الكلام على الله، لأنّه ليس شخصية تاريخية، ويكتفون بالحديث عن أولئك الكتّاب القدماء المؤمنين به ممّن كتبوا **التوراة**، فإنّ مايلز يمضي إلى حيث يعجزون عن المضيّ، وينظر من زاوية لايمكنهم النظر منها، والنتيجة ليست أقلّ من إعادة اكتشاف الله بوصفه الشخصية الرئيسة في **الكتاب المقدس**.

وجاك مايلز مثال لامع على ثقافة الباحث واطّلاعه الواسع دون أن يفقد صوته الخاص، وخياله، وتبصّره، وجرأته، أو باختصار أصالته. ذلك أن الأصيل، بخلاف معناه السائد، هو الجديد والإبداعي والفريد. ومايلز أكاديمي تمرّس في الدراسات الدينية في جامعات عديدة، كما حصل على شهادة الدكتوراة في لغات الشرق الأدنى من جامعة هارفرد. وهو يعيش في كاليفورنيا ويحاضر في جامعتها فضلاً عن كونه كاتباً وصحفياً.

ويبقى أنّ فرادة هذا الكتاب ينبغي ألّا تحول دون الاختلاف مع كاتبه، سواء في مواضع متفرّقة أو ربما على كل شيء. إذْ يمكن أن نختلف معه، مثلاً، على رؤيته لما يمكن أن ندعوه بالعلاقة بين التميز والكونية، حيث يرى أنّ الذي يفرق بين الثقافات هو أعمق وأشدّ أهمية ممّا يجمع بينها، ويشير، ولو من طرف خفيّ بعض الشيء، إلى أن هذه الفوارق تقوم على أساس ديني يمثّل له اختلاف الكتب المقدسة. ومع أنّ هذا ليس بالمقام المناسب للتوسّع في

مناقشة مثل هذا النزوع، فلن تفوتنا الإشارة إلى أننا نشتمّ هنا رائحة نزعة ثقافوية أو ميلاً إلى جَوْهَرَةِ الثقافة ورفعها فوق مصاف التاريخ. وهذا ميل ثابت في **التمركز الأوربي على الذات**، بلازمته المتكررة، التي يرددها مايلز هنا، ومفادها أنّ الحضارة الأوروبية نتاج للتراثين اليوناني واليهودي بخلاف بقية العالم وعلى النقيض منه. كما يمكن الخلاف مع الكاتب أيضاً في بعض المواضع التي يتطرق فيها إلى التاريخ، مما قد يجد فيه البعض نوعاً من التسليم بالرؤية السائدة للتاريخ اليهودي القديم، والتي تحتاج إلى وقفة مطوّلة على ضوء الدراسات والمكتشفات الأثرية.

غير أن هذا كلّه لايقلّل أبداً من شأن هذا الكتاب الذي أورد فيه الكاتب مقتطفات وافرة من **الكتاب المقدّس العبراني**، استقاها من ترجمات انكليزية مختلفة وإن يكن قد اعتمد بصورة أساسية على واحدة منها. ولقد حذوت في هذه الترجمة حذو الكاتب كلما وجب ذلك، فاستندت أساساً إلى ترجمة **الكتاب المقدّس** الصادرة عن دار المشرق ش م م، بيروت، 14 كانون الثاني 1983، ماعدا بعض المواضع القليلة جداً عدتُ فيها إلى ترجمة **الكتاب المقدّس** الصادرة عن جمعيات الكتب المقدّسة المتحدة، ساحة النجمة، بيروت 1951. وهما ترجمتان تختلف واحدتهما عن الأخرى اختلافات كثيرة ممّا سنشير إليه كلما اقتضى الأمر في هوامش هذا الكتاب.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ كلّ هوامش كتابنا هذا قد أضافها المترجم إلّا في حالات نادرة سيتم التنبيه إليها في حينها. ويبقى أنّ ثمّة ديناً كبيراً يدين به المترجم إلى العديد من الأشخاص الذين لم يبخلوا بوقتهم أو معارفهم أو لطفهم ورحابة صدرهم كي يتمّ إنجاز هذه الترجمة. وفي مقدمة هؤلاء الصديق العزيز وديع ابراهيم، والصديقة العزيزة هنادي زرقة، وآخرون، أمّا هالة، فإن كلمات الشكر والامتنان أوهى من أن تعبّر عمّا قدمته.

ثائر ديب

اللاذقية 1997/9/10

المحتوى

5 ـ المحنة:

ـ الفاتح

«ولم يتركوا نسمة»

سفرا يشوع والقضاة

ـ الأب

«يا أبشالوم، ابني، يا بنيّ!»

سفرا صموئيل الأول والثاني

ـ الحكَم

«الرب قد أرانيكَ ملكاً على أرام»

سفرا الملوك الأول والثاني

6 ـ فاصل: هل يُخْفِقُ الله؟

7 ـ التحول:

ـ الجلّاد

«ويصفر لأمّة من أقصى الأرض، فإذا هي مقبلة بسرعة، وخِفّة».

سفر أشعيا، 1 ـ 39.

ـ القدّوس

«بِمَنْ تشبّهونني؟»

سفر أشعيا، 40 ـ 66

8 ـ فاصل: هل يحبّ الله؟

9 ـ العودة:

ـ الزوجة

«يوم الأمور الصغيرة»

أسفار حجّاي، زكريا، ملاخي

ـ المشير

«اللهم، ما أكرم أفكارك لديّ»

سفر المزامير

ـ الضامن

«في الأسواق رفعت صوتها»

سفر الأمثال

10 ـ المواجهة:

ـ الشيطان

«يهزّني الأسى على الطين الفاني»

سفر أيوب

11 ـ الكسوف:

ـ النائم

«لاتيقّظن ولاتنبهن الحبيب»

نشيد الإنشاد

ـ المتفرّج

«رجعتْ إلى شعبها وآلهتها»

سفر راعوت

ـ الناسك

«التحفتَ بغمامٍ»

المراثي

ـ الأحجية

«من يقدر على تقويم ما قد عوّجه»

سفر الجامعة

12 ـ التجسيم:

ـ الغياب

«أخبرهم بأنه يهودي»

سفر أستير

ـ القديم الأيام

«اختم على الكتاب إلى وقت الانقضاء»

سفر دانيال

ـ اللُّفافة

«نبتُّ عهداً ونكتب»

سفرا عزرا ونحميا

ـ الدورة الأبدية

«فليصعد»

سفر أخبار الأيام الأول والثاني
13 ـ مقطع ختامي: هل يفقد الله الاهتمام؟

* * *

لقد هبّت الروح الى نجدتي أخيراً،
فأكتبُ: «في البدء كان الفعل».

«غوته»

قرار

الصورة والأصل

في المُعْتَقَد الدينيّ أنَّ الله خلق الإنسان على صورته، ذكراً وأنثى. وفي الواقع التاريخي أنَّ أسلافنا جهدوا طوال قرون كي يبلغوا الكمال على صورة إلههم. فعلى مدى القرون الطويلة التي شكّل فيها إله اليهود والمسيحيين واقع الغرب الصميميّ دون أن يهزّه شيء، سعى الأوروبيون، رجالاً ونساءً، ومن بعدهم الأميركيون، إلى صَوْغ أنفسهم على غرار هذا الإله، منصرفين إلى هذه المهمة بحميّةٍ وحماس، ومعتقدين أنّ المحاولة المتكررة سوف تمكّنهم من التوصّل إلى صورٍ يتزايد اقترابها من الأصل الإلهي. فمحاكاة الله، Imitatio Dei، مقولة أساسية في الإيمان اليهودي، شأنها شأن محاكاة المسيح، أو الإله الذي تجسّد بهيئة البشر، التي هي مقولة أساسية في الإيمان المسيحي.

وإذا ماكان الكثيرون في الغرب قد كفّوا عن الإيمان بالله، إلا أن للإيمان الضائع آثاره التي يتأخّر زوالها، شأنه شأن الثروة الضائعة. فمن يقضي شبابه متنعّماً بالثروة ثم يهبها حين يتقدّم به السنّ ليعيش في فقر بقية عمره، يبقى محافظاً على خُلُق وطبعٍ من شبَّ ثرياً، لأنَّ المرء عاجز عن أن يهب تاريخه أو يتخلّى عنه. وكذلك، فإنّ قروناً من بناء الخُلُق أو الطبع الألوهي قد خلقت مثلاً أعلى للخُلُق البشري لايزال صامداً على الرغم من زوال أسسه لدى الكثيرين. وحين يواجه الغربيون ثقافةً لها مثلها الأعلى المختلف، كأن يجدوا أنفسهم، مثلاً، وهم يقولون إنّ «اليابانيّ مختلف»، فإنهم يكتشفون، بصورةٍ غير مباشرة، اختلاف مثلهم الأعلى وديمومته، وتصوّرهم الموروث لما ينبغي على الكائن البشري أن يكون عليه. ففي الظاهر، يبدو التشابه بين اليابان والغرب في نواحٍ كثيرة لايحصرها العدّ. فاليابانيون يأكلون لحم البقر؛ والغربيون يأكلون السوشي؛ واليابانيون يرتدون ثياب العمل، والغربيون يرتدون الكيمونو. لكن اختلافاً عميقاً لايزال قائماً، ذلك أنّ اليابان كانت تنظر في مرآة ثقافية ـ دينية مختلفة طوال القرون التي شكّل فيها **الكتاب المقدّس** مرآة الغرب. وغاية كتابي هذا عن الله هي أن يضع هذه المرآة الأخيرة مصقولة صافية بين يديّ القارئ.

ومعرفة الإله الذي عبده الغرب تشقّ لغير الغربيين سبيلاً مباشراً وفريداً إلى لبّ المثل الأعلى الذي يمتلكه هذا الغرب عن الخُلُق أو الطبع. أمّا الغربيون أنفسهم، فيمكن للمعرفة المعمّقة بهذا الإله أن تعمل على تحويل ماهو لاواعٍ وساذج لديهم إلى شيء واعٍ ورصين. فنحن جميعاً مهاجرون من الماضي، على نحوٍ من الأنحاء. ومثل المهاجر الذي يؤوب إلى وطنه الأم بعد سنين طويلة من الغربة فيرى وجهه في وجوه الآخرين، فإن القارئ الغربي، الحديث قد تنتابه أمام الشخصية الرئيسة(*) في **الكتاب المقدّس** تلك الرعشة التي تنتاب من يعرف ذاته ويكتشفها.

(*) ـ الشخصية الرئيسة، Protagonist، في عمل أدبيّ هي الشخصية التي تقود الفعل وتدفعه قُدُماً. وتعني الكلمة في أصلها اليوناني المقاتل الأول. والشخصية الرئيسة لاتتطابق دوماً وبالضرورة مع البطل، لكنها دوماً هي الشخصية المحورية، ويمكن أن يكون لها منافس أو خصم أو شخصية مقابلة antagonist.

لكن السؤال هو كيف يمكن لغير المؤمن أن يقف أمام الله وفي حضرته؟

لقد تناقلت اليهودية والمسيحية معرفتهما بالله من جيل إلى جيل وبطرائق شتّى. فبالنسبة للبعض، كانت هناك ولاتزال تلك الاتجاهات المتطلّبة القاسية، بل والسريّة أحياناً، الخاصة بالزهد والتصوّف واللاهوت. وبالنسبة للأكثرية، فإن هنالك كتاباً يمكن للمؤمن ولغير المؤمن أن يفتحه ويقرأ فيه. أما معرفه الله كشخصية أدبية فلا تقتضي الإيمان بالله ولاتحول دونه، وهذا الضرب من المعرفة هو مانحاول القيام به في هذا الكتاب.

ويرى بعض فلاسفة الدين أنّ الآلهة جميعاً ليست سوى إسقاطاتٍ(*) للشخصية البشرية، وربما كان ذلك صحيحاً. لكننا يجب ألا نغفل أنّ كثيراً من البشر قد اختاروا اجتياف(**) ـ أو استدخال ـ الإسقاطات الدينية التي أسقطتها شخصيات بشرية أخرى بدلاً من أن يقوموا بإسقاط شخصياتهم الخاصة على آلهةٍ من صنعهم الخاص. ولعلّ هذا هو السبب في أنّ الدين يستثير قَدْراً كبيراً من الافتتان، والحسد، والغيظ (أحياناً) بين كتّاب الأدب ونقّاده ممن كرّسوا للمسألة كثيراً من فكرهم. فمن الممكن النظر إلى الدين ـ وإلى الدين الغربيّ بوجه خاص ـ بوصفه أدباً فاق في نجاحه أشد الأحلام جموحاً لدى أيّ كاتب من الكتّاب. ونحن نعلم أنّ أية شخصية «تولد» في عمل أدبيّ قد تمارس قدراً من التأثير على البشر الواقعيين الذين يطّلعون على هذا العمل. وليس **دون كيخوت** لسرفانتس، حيث تسير الشخصية الرئيسة على غرار الأدب الشعبي المعروف في زمنها، سوى مثال عمليّ على هذا الأمر لانجد مايضاهيه في نكهته اللاذعة أو مرحه الصاخب. ولاشكّ أن سيرفانتس قد فكّر في التأثير الذي يمكن لعمله أن يمارسه في النهاية، فحاول أن يضع دون كيخوته «الواقعي» في متناول أناسٍ يعرفون شخصية أدبية بهذا الإسم. وثمّة، في أيامنا هذه، ملايين ممن يدمجون بين حيوات الممثلين السينمائيين الواقعية وحيواتهم على الشاشة، مسبغين على هذا الدمج أهمية أكبر بكثير من تلك التي يسبغونها على الكائنات البشرية الواقعية التي يعرفونها، ومن ثم يعانون الكآبة التي تعقب ذلك. فهم، واحسرتاه، حزانى، وقد شاهدوا جميع الأفلام.

بيد أنّ أية شخصية مسرحية، أو قصصية، أو سينمائية لم تَنَلْ مانالته شخصية الله من استقبال، فالله في الغرب ليس مجرد كلمة شائعة، بل فرد حقيقي من أفراد الأسرة الغربية، سواء رحّبت به هذه الأسرة أم لا. والآباء الذين حسموا أمرهم معه ليس بمقدورهم إبعاد أبنائهم عنه، لا لأن الجميع قد سمعوا به وحسب، بل أيضاً لأن بمقدور الجميع أن يحكي لك شيئاً ما عنه. ومنذ بضع سنوات شاهدنا على الخشبة مسرحية كوميدية كتبها نِلْ سيمون عنوانها **صفيُّ الله**، وتقوم على **سفر أيوب** من **الكتاب المقدّس**. ومع أن قلّةً ممن حضروا المسرحية كانوا قد قرأوا

(*) ـ الإسقاط، Projection، عملية تُزاح فيها واقعة أو خاصية ذاتية كي تموضع في الخارج، في آخر، سواء كان هذا الآخر شخصاً أم شيئاً.

(**) ـ الاجتياف، Introjection، عملية يقوم فيها الشخص بنقل موضوعات، أو صفات خاصة بهذه الموضوعات من «الخارج» إلى «الداخل» بأسلوب هوامي.

الكتاب المقدّس؛ إلا أن أحداً لم يشعر بضرورة ذلك لفهم المسرحية، فهم يعرفون الله معرفة تكفي لالتقاط ماترمي إليه فكاهات المسرحية ودعاباتها. ولأن الهزليّ ينتفي بانتفاء الرصين، كما يقول أوسكاروايلد، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو من أين جاءت فكرة الله الرصينة إلى أذهان جمهور برودوي الذي كان مهيئاً للضحك بملء فيه؟

لابدّ أنها جاءت من **الكتاب المقدّس**، وبعبارة أدقّ، فإنها جاءت من أولئك الذين كتبوا **الكتاب المقدّس**. أمّا المؤمنون فلا يرون في **الكتاب المقدس** مجرد كلماتٍ **عن** الله، فهو بالنسبة لهم **كلمة الله** أيضاً؛ أي أنّ الله هو مؤلّفه فضلاً عن كونه شخصيته الرئيسة. وسواء كان الأقدمون الذين كتبوا **الكتاب المقدّس** قد أبدعوا الله أو اكتفوا بتدوين وحيه، فإن عملهم هذا قد حقق نجاحاً مذهلاً، كما يقال. فمنذ ألفيّ عام وهو يُتلى جهاراً كل أسبوع على جمهور يتلقّاه بأقصى الجديّة ويسعى عامداً إلى تعميق أثره عليه. ومن الصعب أن نجد لـ **الكتاب المقدّس** نظيراً من هذه الناحية، سواء في الأدب الغربي أو في الآداب الأخرى. وقد يخطر **القرآن** على الذهن هنا، لكن المسلمين لايعتبرون **القرآن** أدباً، بل يحتلّ لديهم منزلةً ميتافيزيقية خاصة تماماً. أما اليهود والمسيحيون، وفي الوقت الذي يجلّون فيه **الكتاب المقدّس** بوصفه أكثر من مجرّد عمل أدبيّ، فإنهم لاينكرون أنه عمل أدبي **أيضاً**، وأن من الممكن تناوله من هذه الناحية دون الوقوع في المعصية.

يميل التناول الدينيّ لـ **الكتاب المقدّس** إلى التركيز بصورةٍ أساسية وصريحة على صفات الله الحسنى. فاليهود والمسيحيون هاموا بالله بوصفه أصل الفضائل جميعاً، ومنبع العدل، والحكمة، والرحمة، والصبر، والقوة، والمحبة. لكنهم، بصورةٍ هامشية وضمنية، نشأوا طوال قرون أيضاً على اعتياد مايمكن أن ندعوه قلق الله، وعلى التعلّق بهذا القلق. فالله، كما أحاول أن أبيّن في هذا الكتاب، هو مزيج شخصيات عديدة في خُلُق واحد. والتوتر القائم بين هذه الشخصيات يجعل من الله أمراً عسيراً يصعب التوصّل إليه، كما يضفي عليه أيضاً طابع القوة الجاذبة القسرية، بل ويخلق حياله حالةً من الإدمان. وخلال محاولة الغرب الواعية محاكاة فضائل الله، تمثّلُ دون وعي منه ذلك التوتر المثير للقلق بين وحدة الله وتعدديته. فعلى الرغم من التوق الذي نشعر به في بعض الأحيان نحنُ الغربيين إلى مثلٍ أعلى بشريٍّ بسيطٍ، وبعيدٍ عن القلق والتوتر، و«متمركز»، إلا أنَّ البشر الذين نجدهم واقعيين حقاً هم في النهاية أولئك الذين تشتمل هويتهم على عددٍ من الهويات الفرعية المتضاربة. وإذا ما أردنا نحن الغربيين معرفة أحدنا الآخر شخصياً، فإنَّ هذا التضارب هو مانسعى إلى تلمّسه، ذلك أنّ التعارض والصراع الداخلي ليسا متاحين وحسب في الثقافة الغربية، بل هما مطلوبان أيضاً. وأولئك الذين يقتصر ذكاؤهم على لعب أدوار متعددة يقصّرون عن التوصّل إلى هذا المثل الأعلى. فهم يتمتعون بشخصية ـ أو بمخزون من الشخصيات ـ لكنهم يفتقرون إلى الطبع أو الخلق الواحد. كما أن أولئك البسطاء، البعيدين عن التعقيد، ممن يعرفون أنفسهم دون ضجيج ويتّخذون لهم دوراً دون ممانعة، يقصّرون أيضاً عن التوصّل إلى هذا المثل الأعلى. وحتى لو أُعجبنا بما يصدرون عنه من سلام داخلي، إلا أن من غير المحتمل أن نعمل

في الغرب على محاكاتهم. فهم يتمتعون بُخلُق أو بطبع لكن شخصيتهم ضعيفة، نظراً لتمركزهم المفرط. ولابد أنهم سيسأمون منّا كما سنسأم من أنفسنا لو كنّا على شاكلتهم.

ولقد زاد أجدادنا من صعوبة الأمور التي تواجهنا إذْ نظروا إلى أنفسهم على أنهم صورة لإلهٍ زاد مثلهم من صعوبة الأمور التي تواجهه. فالتوحيد لايعرف سوى إله واحد. وإلحاح **الكتاب المقدّس** على وحدانية الله لايدانيه أيّ إلحاح آخر. فالله هو **صخرة الدهور**، وهو التمام والكمال في شخص. ومع ذلك فإنّ هذا الكائن نفسه يشتمل على شخصيات عدّة. ولو اقتصر الأمر على الوحدة وحسب (على الخلْق وحده) أو على التعدد وحسب (الشخصية وحدها) لكان أسهل بكثير، إلا أن الله هو الإثنان معاً، كما أنّ صورة الإنسان المستمدّة منه تقتضي الإثنين.

والحقيقة أنّ الله ليس قديساً، مهما بدا هذا القول غريباً. فهو يتمتع بكثير مما نعترض عليه، وقد بذلنا محاولات كثيرة لتحسين صورته. ونعلم أيضاً أنّ كثيراً مما يقوله عنه **الكتاب المقدّس** نادراً ما يُتلى في المواعظ الكنسية إذ يكاد أن يكون، لو تفحصناه عن كثب، بمثابة الفضيحة. لكن الإحجام عن تلاوة هذه الأشياء في المواعظ لايعني أن ثمة تنكّراً كاملاً لها بأي حال من الأحوال. فالله، على الصفحات التي لم تُهَذَّب كما ينبغي في **الكتاب المقدّس**، يبقى كما كان من قبل: الأصل الذي آمن به آباؤنا ولم تزل صورته حيّةً فينا على هيئة مثل أعلى يصعب التوصّل إليه لكنه دنيوي وديناميّ.

- 1 -

استهلال

هل يمكن أن نكتب سيرة الله؟

أَيَسَعُنَا القول إنّ للشخصية الأدبية حياةً تبدأ بالولادة وتنتهي بالموت، وإنّها تخضع، إذاً، لتطورٍ له بدايته ونهايته؟ أم أنّ الشخصية الأدبية، المقيّدة إلى صفحات كتاب، والواقعة دوماً في شراك الكلمات ذاتها والأفعال عينها، هي نقيض الكائن البشري الحيّ والمتطور؟

الحقيقة أنّ ثمّة خلافاً حول هذا الأمر تركّز على مسرحية **هاملت** لشكسبير، واستغرق قرناً كاملاً من النقد، تبعاً لاستقصاء أنجزه مؤخراً وليم كيريغان، وأطلق فيه على المجموعة الأولى من المتجادلين اسم **النقّاد** وعلى الثانية اسم **الباحثين**، وبيّن فيه أيضاً أنَّ النقّاد، الذين سيطروا في بداية القرن العشرين، كانوا من المؤمنين بالشخصية، وممن يرون أنَّ الكلام على **هاملت** المسرحية يعني الكلام على هاملت الإنسان؛ مايقوله، ومايفعله، وكيف يتغيّر في غضون الزمن الذي يفصل بين كلمته الأولى وكلمته الأخيرة على الخشبة. أما الباحثون، الذين سيطروا في منتصف القرن العشرين، فقد اتخذوا شعاراً لهم قول هاملت نفسه: «المسرحية هي الشي المهم». واعتبروا أنّ لاوجود لهاملت من وجهة نظر تجريبية، وإنما الوجود هو لكلمات شكسبير المكتوبة على الورق وحسب، ولذا فإن من غير المشروع أن نتكلم على أيّ شيء آخر سوى هذه الكلمات. فإذا مامضينا إلى أبعد منها، لن نصل إلى أية بقيّة يمكن تخيّلها من هاملت، لأنَّ هذه البقية ليست سوى صمت، كما تقول عبارة أخرى من المسرحية ذاتها. ومايمكن أن نمضي إليه هو بقيّة الدراما الإليزابيثية والمجتمع الإليزابيثي، سعياً وراء مسرحيات أخرى عرفها شكسبير، وتعميقاً لمعرفتنا باللغة التي كان يتكلم بها، وما إلى ذلك.

لقد كان على رأس النقّاد أ. سي. برادلي، الذي نشر في عام 1904 كتاباً عنوانه **التراجيديا الشكسبيرية** لايزال محتفظاً بمكانته وأهميته إلى اليوم. أما نقطة التحوّل من النقد إلى البحث ومن الشخصية إلى الفن المسرحي فتعود إلى عام 1933، عندما كتب ل. سي. نايتس مقالته الشهيرة «كم طفلاً لدى الليدي ماكبث؟» والتي يسخر فيها من زعم برادلي أن من غير الممكن الكلام على الشخصية الأدبية بحدّ ذاتها دون الشخصية التي تمثّلها، ويراه زعماً ساذجاً قد يصلح للسيرة لكنه لايصلح أبداً للنقد الأدبي.

ويكشف كيريغان في استقصائه المذكور أن انتصار البحث على النقد قد بدا ساحقاً طوال عقود، وأن معظم الذين يدرّسون شكسبير ويكتبون عنه اليوم قد تدرّبوا على أيدي باحثين. غير أن النقد لم يغادر الساحة في أيّ وقت من الأوقات، فضلاً عن ظهور تفرّعاتٍ وتشعّباتٍ ملفتةٍ للانتباه في السنوات الأخيرة من القرن العشرين.

فمن جهة أولى، لقد أعقبتْ تاريخانيةَ نايتس، التي يمكن أن نعيد نشأتها إلى مقالته المذكورة آنفاً، «تاريخانيةٌ جديدة» تدين للفكر الفرنسي بالكثير. وفي حين كانت التاريخانية القديمة تسعى

إلى فهم التاريخ المطمور في نصّ المسرحية، فإنّ التاريخانية الجديدة تحاول فهم المسرحية بوصفها هي ذاتها مطمورة في التاريخ. يقول كيريغان:

يختتم ستيفن غرينبلات (وهو واحد من أشهر التاريخانيين الجدد) كتابه «صياغة الذات النهضوية» قائلاً إنه كان قد شرع بوضع كتاب عن رجالات النهضة لكنه اكتشف لاحقاً أن لاوجود للرجالات ولا للأفراد. وهو يشير في مستهلّ كتابه «المفاوضات الشكسبيرية» إلى أنّه قد بدأ هذا الكتاب، أيضاً، باحثاً عن القوة الفريدة التي تميز الكاتب لكنه وجد لاحقاً أنّ لاوجود للكتّاب، وأنّ الأعمال الفنية هي نتاج لتبادلٍ وتفاوض جمعيين، مهما يكن الذكاء الخلّاق الذي يقف خلفها، وبصرف النظر عمّا تحمله من هُجَاسٍ فرديّ خاص.

ومن جهة ثانية، وعلى الرغم من سيطرة البحث المتواصلة، فقد ارتدّ بعض الباحثين خلسةً إلى النقد، ومن بينهم كيريغان نفسه، حيث يقول: «لقد تدرّبت على أيدي باحثين. والكلام على «تطور الشخصية» في **هاملت** يثير انزعاجي. لكنني لاأعرف طريقة أخرى يمكن بها وصف التحوّل من هاملت الكاره لذاته والنافر منها في آخر مناجاتين يناجي بهما نفسه إلى هاملت الهادئ والمريح في الفصل الخامس».

وينبغي أن نعلم أيضاً أن برادلي كان هيغلياً، من الناحية الفلسفية، والصراع بينه وبين نايتس ليس إلا نسخة أدبية من الصراع الطويل بين المثالية الألمانية (أو القارّية)(*) والتجريبية الانجليزية. ولأن هذين التقليدين يرجعان، أساساً، إلى العصر الكلاسيكي، فإن كيريغان يختتم كتابه مستلهماً أرسطو:

وهكذا، فإن ثمة حاجة لفهم بداية هاملت ونهايته، وكذلك لجمعهما معاً. لقد حلّ الأرسطيون المحدثون الأحجية المتعلقة بتراجيديا الشخصية عن طريق الربط بين البداية والمنتصف والخاتمة.

وهذه الطريقة هي التي سأتّبعها في هذا الكتاب.

ـ سيرة الله ـ

لقد بدأت هذه التوطئة بالإشارة إلى **هاملت** والمناقشات التي دارت حولها لأنني أرغب في أن أُبَوِّيء بحثي موقعاً في ميدان الأدب. فأنا أتناول حياة الربّ الإله بوصفه ـ وفقط بوصفه ـ الشخصية الرئيسة في واحد من كلاسيكيات الأدب العالمي، ألا وهو **الكتاب المقدّس العبرانيّ** أو **العهد القديم**. ولست معنيّاً هنا بالكتابة عن (أو ضدّ) الرب الإله بوصفه موضوع إيمان ديني. ولا أحاول أن أتحدث عن الله، كما يفعل اللاهوت، بوصفه واقعاً لايطاله الأدب. كما أنني لاأكتب كما يكتب

(*) تعبير يطلقه الإنجليز على باقي أوروبا.

المؤرّخ، ولذا لاأركّز، كما يفعل هذا الأخير، على الجماعات الإسرائيلية واليهودية المتعاقبة التي آمنت بهذا الإله. فاهتمامي لاينصبّ على هذه الجماعات المؤمنة، بل على الله الذي آمنتْ به. وأنا في هذا أسير على غرار برادلي، ولديّ قناعة مثله، وبخلاف نايتس، أن الأثر السِيَريّ ـ أو الكتابة الفنية لحياة أحدٍ ما ـ لاينفصل عن الأثر الدرامي أو الأدبي. فلو لم يتوصّل مشاهد **هاملت** إلى قناعة بأن هاملت وُلِدَ وسوف يموت، ولو لم يُحمَل خيال هذا المشاهد من الخشبة إلى الحياة التي لاتقدم الخشبة أية أماراتٍ مباشرة من أماراتها، لكان الموت هو المصير الذي ينتظر المسرحية وشخصيتها الرئيسة. فالشخصية التي لاتُؤْخَذ على أنّ لها حياتها خارج الخشبة لايمكن أن يكون لها حياة على الخشبة، الأمر الذي يصحّ على الله بوصفه شخصية **الكتاب المقدّس** الرئيسة.

ولو نظرنا إلى السيرة نظرة ضيّقة بوصفها فرعاً من التاريخ، لكانت إقامة سيرةٍ لشخصية غير تاريخية أمراً مستحيلاً. بيد أنَّ إله **الكتاب المقدّس العبراني** يظهر ظهوراً أولاً وظهوراً أخيراً. فنحن نراه أولاً بوصفه الخالق، الواقف خارج التاريخ وقبله، الذي يطلق بضربة معلّم حركة الأفلاك السماوية التي سيقاس بها الزمن التاريخيّ. ونراه أخيراً بوصفه **«القديم الأيام»**، يتطلّع صامتاً إلى نهاية التاريخ من عرشه البعيد الذي تحفّ به الغيوم، وقد وَخَطَ الشيب رأسه. وهكذا يصبح هذا الكتاب سيرة من نوع خاص بتركيزه على المنتصف الواقع بين بدايةٍ بهذا الفوران والنشاط ونهاية بهذا الهدوء المستكين.

والحقيقة أن السرد الذي يمثّله **الكتاب المقدّس العبراني** ليس سرداً واحداً متّصلاً. فقبل منتصف النّص مباشرةً، نجد أن السرد ينقطع. ومايتبع ذلك هو، أولاً، كلمات أو خُطَب ألقاها الله؛ وثانياً، كلمات أو خطب ألقيت له أو عنه بصورة من الصور؛ وثالثاً، صمت مديد؛ وأخيراً، ذلك الاستئناف المقتضب للسرد قبل القفلة الختامية. وهكذا فإنّ التشويق السرديّ الذي يستمر من **سفر التكوين** إلى **سفر الملوك الثاني** يعقبه بعد ذلك نوع آخر من التشويق أشبه بالتشويق الذي يشعر به المحلّفون في المحكمة حين يعتلي الشهود المنصّة ليدلوا بشهاداتهم عن شخص واحد. فعلى الرغم من أنّ لكلّ شهادة من سلسلة الشهادات هذه صوتها المميّز، وبدايتها ونهايتها الخاصتين، إلا أنها قد تكون مؤثرة وفعّالة مثل السرد في إيحائها أن الشخص الذي تدور حوله هذه الشهادات لاينتهي حيث تنتهي الكلمات. وهذه هي السيرة ذاتها إنّما بشكل آخر ينطوي هو أيضاً على إحساس بالنقلة القادمة أو بالسؤال: «ما الذي سيحصل الآن؟».

إذاً، بعد أن يخلي الفعل مكانه للقول في **الكتاب المقدّس العبراني**، فإن القول بدوره يخلي المكان للصمت. فكلمات الرب الأخيرة هي تلك التي قالها لأيوب، الكائن البشري الذي تجاسر على تحدّي قوّته الأخلاقية لاقوّته المادية. فعلى الرغم من أنّ ردّ الله الساحق والحاسم يبدو وكأنه يُسْكِتُ أيوب، فإننا نجد بعد هذا السِفْر أن أيوب هو الذي يسكت الله بصورةٍ من الصور. فالله لن يتكلم مرة أخرى بعد ذلك، وإنّما سيتزايد الكلام عليه. وحتى في سفر مثل **سفر أستير**، حيث يواجه شعبه المختار عدواً يحاول إبادته كما في **سفر الخروج**، فإننا نكاد لانجد له أيّ ذكر، ونرى أن اليهود يتغلّبون على هذا الخطر من دونه.

مامعنى هذا الغسق الطويل الذي تمثله أسفار الصمت العشرة الأخيرة في **الكتاب المقدّس العبراني**؟ فهذا الغسق لايعقبه الظلام؛ أي أن الله لايموت، مع أنه لن يتدخّل مرةً أخرى في شؤون البشر، ولن ينتظر منه أحدٌ مثل هذا التدخّل. وسنجد أن الرعاية التي يبذلها له شعبه المختار بعد عودته من السبيّ تفوق كل مابذله له من قبل، حتى حين هزم فرعون «بيدٍ قديرة وذراعٍ مبسوطة» وقادهم في الصحراء إلى أرض الميعاد. فقد كانوا آنئذٍ عصاةً متمردين، ووصفهم حانقاً بأنهم شعب «صلب الرقبة». أما الآن فهم أتقياء مخلصون، لكن وفاضه قد خلا مما يقوله لهم أو عنهم، بل لم يعد لديه مايقوله لأيّ أحد أو عن أي أحد أو أي شيء آخر. لقد توصّل الله وشعبه في نهاية **الكتاب المقدّس العبراني** إلى مصالحه جميلة ومثيرة، غير أنّ بوسعنا القول دون أن يبدو ذلك نوعاً من التجديف إنَّ حياته الخاصة قد بلغت نهايتها.

تُنْتِجُ هذه النقلة الواسعة من الفعل إلى القول إلى الصمت مايمكن أن ندعوه سيرةً لاهوتيةً، كي نميّزها عن كلٍّ من اللاهوت والسيرة. وثمّة متصوّف من القرون الوسطى كتب مرّة أنَّ «الله يمحو تطور البشر»، وعنى بذلك أنّ الله يرى مدّة حيوات البشر مثل صورة على جدار، فيبصر كل لحظاتها دفعة واحدة، في حين يحيا البشر حيواتهم يوماً بيوم. لكن البشر ردّوا الجميل بأحسن منه بكثير، ومَحوا تطور هذه الشخصية الرئيسة في **الكتاب المقدّس** بإرسائهم تقليداً في قراءته ينظر إلى النصّ بكلّيته باعتباره متزامناً بحيث يمكن قراءة أية جملة منه على أنها شرح لأية جملة أخرى والنظر إلى كلّ قولٍ يصحّ على الله في موضع على أنّه يصحّ عليه في كلّ المواضع.

«يسوع المسيح هو هو أمسِ واليومَ وإلى مدى الدهر»، هكذا جاء في **العهد الجديد**، في **رسالة القديس بولس إلى العبرانيين** (13: 8)، غير أننا باستثناء هذه الآية المتأخرة والمشكوك بها لانرى في **العهد الجديد** مايبرر القول بأن الله ثابت لايتغيّر، شأنه في ذلك شأن **الكتاب المقدّس العبراني** الذي لايحوي سوى أقلّ القليل مما يبرر هذا القول. وتعود هذه النظرة الثباتية في أصلها إلى فلسفة أرسطو التي ترى أنّ الله هو المحرّك الثابت القائم في لحظةٍ طولها الأبد. وإذا ماكان صحيحاً أن الربّ إله إسرائيل هو خالق الزمن وحاكمه، وأنّ **المزامير** تبتهج لتكرارها أنه حيٌّ إلى الأبد، وأنه يشبه في هذا محرّك أرسطو الذي لايتحرك، إلا أنّه يدخل الزمن أيضاً وتغيّره التجاريب. ولو لم يكن كذلك لما أمكنه أن يعبّر عن دهشته حيال التغيرات التي تطرأ عليه؛ تلك الدهشة التي نعلم أنه لايكفّ عن التعبير عنها بشيء من الانزعاج في الغالب. فالله دائم، إذاً، لكنّه متغيّر أيضاً.

وقراءة **الكتاب المقدّس العبراني** قراءةً متسلسلةً دقيقةً هي طريقة لكشف التعاقب والتطور في شخصيته الرئيسة أو ذلك المزيج من اللاهوت والسيرة، ممّا عتّم عليه التفسير الأرسطي. فحين يقول المسيحيون في صلواتهم: «أبانا الذي في السموات....»، كما كان المسيح يقول، يتصورون أنَّ الذي يقول: «ليكن نور» في **سفر التكوين** (1:3) هو أبٌ، مع أن الله لايشير إلى نفسه بوصفه أباً إلا بعد عدّة مئات من الصفحات، في الإصحاح السابع من **سفر صموئيل الثاني**. وحين يقول اليهود في صلواتهم «مبارك أنت، يارب، ملك الكون»، يتصورون أن إله

التكوين ملك، مع أن الله لايقدّم نفسه كملك إلا لاحقاً في الإصحاح السادس من **سفر إشعيا**. وكلمة «لاحقاً» هنا لاتعني لاحقاً في الزمن التاريخي وإنما لاحقاً في الورود وحسب، أي لاحقاً في تسلسل قراءة الكتاب من البداية إلى النهاية. وعلى سبيل المثال، ومن وجهة نظرٍ تاريخية، فإن «الزمن» الذي يقول فيه الله: «ليكن نور» يقع خارج الزمن؛ أما من وجهة نظر القارئ الذي يبدأ من بداية **سفر التكوين** ليتابع القراءة على نحوٍ متتالٍ، فإن بمقدورنا أن نتكلم على «لاحقاً» و«سابقاً». وهذا ماسنفعله في هذا الكتاب.

ونحن لانزعم هنا أن قراءة **الكتاب المقدّس العبراني** قراءةً متسلسلةً أو مستقيمة هي المقاربة الوحيدة الممكنة لشخصية الله بوصفه الشخصية الرئيسة فيه. فالقراءة التزامنية ممكنة أيضاً. أي أنَّ من الممكن لناقدٍ ما أن يضع مجموعةً من العناوين الرئيسة ويجمع تحت كلٍّ منها جميع النصوص التي يرى أنها تنتمي إليها، وذلك بدلاً من أن يقرأ من البداية إلى النهاية على نحوٍ متسلسل. لكن المقاربة التي تتعمّد البساطة فتسير من البداية إلى النهاية تبقى مقاربة أشدُّ احتراماً لكليّة **الكتاب المقدّس** وتكامله كعمل أدبيّ، فضلاً عمّا سنراه من قدرتها على كشف مافي ثناياه من دراما مدهشة تثير الانفعالات والعواطف.

ولأنّ دراستنا هذه هي دراسة أدبية وليست تاريخية، فإن من الممكن، بل من الضروري، أن نتعامل مع الموضوع بنوع آخر من البساطة المقصودة. فمن يمارس التأريخ لمرحلة أو لشخص لايألو جهداً في التفريق بين ماحدث حقاً ومالم يحدث. وحتى حين يكون متيقناً من أنه يتعامل مع إبداع أدبيّ، فإن اهتمامه لاينصبّ على تقدير الإبداع بحدّ ذاته بوصفه عملاً أدبياً فنياً وإنما على كشف ماينطوي عليه من أدلة تشير إلى تاريخ واقعي ما، وإن يكن هذا التاريخ هو التاريخ الفكري لمؤلّف هذا العمل، وهذا أضعف الإيمان. ومع أنّ **الكتاب المقدّس** لاينفكُّ يخلط الأسطورة، بالسيرة البطولية الخارقة، بالتاريخ، فإن المؤرخين الذين يتناولونه يواظبون على فرز هذا الخليط. بيد أن النقد الأدبي يستطيع الحفاظ على هذا الخليط الأخير، بل وينبغي أن يحافظ عليه. وحين يَرِدُ في **سفر التكوين** أنّ الله جعلِ امرأة لوط عموداً من ملح، فإننا نعلم أنّ هذا الحدث لاأساس له في التاريخ، لكنه يبقى حدثاً مهماً لأغراض دراستنا ولابدّ من أن ننظر إليه كلحظةٍ في حياة الله وكدليل على تطور شخصيته، مهما يكن هذا الدليل بسيطاً. وقد نترك للمؤرخين أن يقولوا لنا ما الذي حدث حقاً. وقد نترك للاهوتيين أن يقولوا لنا ما إذا كان الله الواقعي قد قام بمثل هذا الشيء. فالغايات الأدبية، التي هي الغايات الوحيدة لكتابنا هذا، يكفيها أن تكون الشخصية الرئيسة قد قامت بهذا الفعل على صفحات الكتاب كي تدرجه في عداد اهتماماتها.

ومن الطبيعي أن يتساءل القارئ المدقّق، حتى في حقبة علمانية مثل هذه، عن مشروعية محاولتنا فهم الله على نحوٍ شبيهٍ بالذي نعتمده في فهم البشر. وقد يرى القارئ مثل رأي روبرت آلتر حين يقول:

لاأرى أننا نجني الكثير من محاولاتٍ كمحاولة هارولد بلوم التي تنظر إلى إله

«الكتاب المقدّس» بوصفه شخصية بشرية، فتجده فظّاً، أو عنيداً، أو متعسفاً، أو متهوّراً أو أي شيء من هذا القبيل. فثمّة فكرة لايكفّ كُتّاب «الكتاب المقدّس» عن تردادها مفادها أننا لانستطيع أن نكوّن مفهوماً عن الله بتعابير بشرية.

لكن روبرت آلتر يفرط ويبالغ. فالقول بأن الإنسان، ذكراً وأنثى، هو صورة الله، من أوائل الأقوال التي تصدر عن جميع كتّاب **الكتاب المقدّس**، وهذه دعوة واضحة لتكوين مفهوم عن الله بتعابير بشرية. كما أن الله نادراً ماينسب إلى ذاته الغموض، بل يشير إلى خلاف ذلك في أكثر من موقع، منها هذا الموقع الذي يتناول فيه أقواله وما إذا كانت عسيرةً على الأفهام:

إنَّ هذه الوصيّة التي أنا آمُرُكَ بها اليوم ليست فوق طاقتك، ولابعيدة منك. لاهي في السماء، حتى تقول «من يصعد لنا إلى السماء فيتناولها ويُسْمِعُنا إياها فنعمل بها؟» ولاهي في عِبْر هذا البحر، فتقول «من يقطع لنا هذا البحر فيتناولها ويسمعنا إياها فنعمل بها؟» (تثنية، 30: 11 - 12).

والحقيقة أن الله لايبدأ بنسبة الغموض إلى ذاته إلا في موضع محدَّد من **الكتاب المقدّس العبراني**. ولاشيء يمنعنا من التساؤل عن علّة تأخر مثل هذا الإعلان أو هذه النسبة وعدم التصريح بها من قبل. ذلك أنّ **الكتاب المقدّس** لايشتمل على أيّ مبرّر يدفعنا إلى اعتبار الله موضوعاً ينبغي المرور عليه بصمت جليل.

أما بشأن هارولد بلوم، وما إذا كان مصيباً أو مخطئاً في دعوته إلى النظر إلى الله كشخصية بشرية، فيمكننا على الأقل أن نتساءل عن أوجه الاختلاف بين الله والمخلوق البشري الذي يشبهه إلى حدٍّ ما، بشهادة الله نفسه. وبعبارة أخرى، لو سلّمنا بأن الله والإنسان ليسا متطابقين، فما هي أوجه الاختلاف بينهما؟ ما الذي يجعل الله إلهاً؟ وماهو الشيء المميّز في شخصيته؟ ويمكن أن نتساءل أيضاً، دون أن نتخطّى تخوم **الكتاب المقدّس** كعمل أدبيّ، عن الكيفية التي ترتبط بها أفعال الله الأولى مع أفعاله اللاحقة، من وجهة نظرٍ تطورية. وهو تساؤل يبقى مطروحاً حتى في الأسفار التي تلي السرد الافتتاحي الطويل، والتي يمكن لنا أن نصغي فيها كما يصغي كاتب السيرة أثناء مقابلة أو المحلِّف في محكمة، دون محاولة لإعادة بناء الأحداث وإنما الاكتفاء بسماع شهادة عن شخصية معينة من شخصية شاهدة معينة. **كيف كان أثره عليك؟ هل أخافك؟ هل أحببته؟ كيف بدا بعد ذلك؟ هل تغيّر كثيراً في غضون معرفتك به؟ وماهي الصفة التي يتمتع بها وتركت لديك أعمق الأثر؟**

إن هذه الأسئلة وأخرى تشبهها هي التي تدفعُ قُدُماً هذه السيرة. وقد يجد البعض أنّ لاوجود لأي تطور فعلي وأنّ الله هو ذاته من البداية إلى النهاية، غامضاً غموضاً لاتُسْبَر أغواره دون أن يبدي أية علامة من علامات التغيّر والتبدّل. والحقيقة هي أننا لانستطيع أن نستبعد مسبقاً أية نتيجة من النتائج. وليس مطلوباً سوى الإخلاص للطرائق والوسائل الصبورة والمتواضعة التي تعتمدها شخصية ما في معرفتها شخصية أخرى. وعلى كاتب السيرة أن ينكبّ باهتمام وحذر على ماقد يكون من تناقض أو اختلاف واضح بين قول من أقوال الله وقول لاحقٍ له، بين فعل

من أفعاله وفعلٍ تالٍ، بين قولٍ له في لحظةٍ وسلوكه في هذه اللحظة ذاتها، وهلمجرا. وعليه أن يتوصّل إلى حلٍّ لهذه التناقضات إما بتحديدها والإقرار بها كنوع من التطور في الشخصية أو بتقديم سبب يفسّر اعتبارها تناقضات ظاهرية لاتناقضات فعلية أو بالاعتراف بها وحسب، في حال فشل أيّ حلٍّ آخر، ذلك أن معرفة تناقض لاحلّ له في شخصية ما قد تكون المعرفة الحاسمة أكثر من أي معرفة أخرى.

والحقيقة أن هذه النشاطات هي في الحياة الواقعية أكثر النشاطات شيوعاً وضرورةً في العلاقات بين الأشخاص. فنحن ننخرط يومياً في تقييم متواصل للبشر الذي نعيش ونعمل معهم. وحين نجد من يفعل مالايتلاءم مع شخصيته، إما أن نجد سبيلاً لتبرير هذا الفعل ـ «ابن مريض»، «زوجة فقدت وظيفتها» ـ أو أن نضطر إلى مراجعة فهمنا السابق مراجعة طارئة. ومثل هذه المهارة الأساسية تماماً إذا ما أردنا أن نعيش حياتنا، هي مهارة أساسية تماماً في تقييم الأدب أيضاً، هذا الفن المصنوع من إعادة استخدام مكثفة للحيوات البشرية واللغة البشرية. ولاشكّ في أن **الكتاب المقدّس** عمل أدبي غير عادي، ولاشكّ في أن الربّ الإله شخصية غير عادية إلى أبعد حدّ. لكن واحداً من المنطلقين الأساسيين في هذه السيرة هو أن هذا العمل وهذه الشخصية ليسا بالبعيدين عمّا هو إنساني كي نستبعد عن دراستهما تلك الطرائق التي ذكرنا في تقييم العلاقات بين الأشخاص.

ـ ترتيب الناموس ومجرى حياة الله ـ

المنطلق الثاني في هذه السيرة هو أن ترتيب أسفار **الكتاب المقدّس** ـ ترتيب الناموس ـ له أهميته الفنية الحاسمة. ولقد سبق لي أن قلت إنَّ **الكتاب المقدّس العبراني** أو **العهد القديم** هو واحد من كلاسيكيات الأدب العالمي، وكأنّ هذين الاسمين هما لمسمّى واحد. فهل هما كذلك؟

لاشكّ أن اليهود والمسيحيين على حدٍّ سواء ينظرون إليهما على هذا النحو. والحقيقة أن كلا الفريقين يعلمان أن **الكتاب المقدّس المسيحي** يشتمل على جزئين غير متساويين هما **العهد القديم** و **العهد الجديد**. ولعلّه مما يسوء اليهود أن يُشَار إلى كتابهم المقدّس بوصفه «قديماً» قياساً بالجزء الثاني من **الكتاب المقدّس المسيحي**. لكنّ كلا الفريقين، ومن بينهم نقّاد للأدب متمّرسون، لايتوقفان عن الإشارة إلى **الكتاب المقدّس العبراني** و **العهد القديم** بوصفهما العمل ذاته باسمين مختلفين.

غير أنّ ذلك ليس صحيحاً تماماً. فنحن لانجد في **العهد القديم** تلك النقلة الواسعة، المميَّزة من الفعل إلى الكلام إلى الصمت، بل نقلة من الفعل إلى الصمت إلى الكلام. فعلى الرغم من أن المحتويات هي نفسها في الحالتين، إلا أن الترتيب ليس نفسه. ذلك أنّ **العهد القديم** ينقل مجموعة أسفار الأنبياء ـ **إشعيا**، **إرميا**، **حزقيال**، والأنبياء الإثني عشر الأقل أهمية ـ من المنتصف

إلى الآخر، تاركاً في المنتصف ماسبق أن أسميناه أسفار الصمت، بما فيها **سفر أيوب**، **والمراثي**، **والجامعة**، **وأستير**. وهذا الاختلاف في الترتيب هو ذو أهمية حاسمة بالنسبة للأغراض الخاصة بكتابة سيرة الله.

وقد يستغرب البعض مجرّد إشارتنا إلى هذا الأمر، معتبراً أن من البديهيّ أن يكون للترتيب أهميته الحاسمة في كل عمل أدبي والأغراض التي يتوخّاها، وأن مجرّد تلقّي اليهود والمسيحيين لهذه المادة بهاتين الطريقتين المختلفتين لابدّ أن يفضي إلى عملينِ مختلفين. لكن ماينبغي الإلحاح عليه هو أن التقليد الغربي الذي يعتبر أنّ كل آية متزامنة مع كلِّ الآيات الأخرى، وأن كل سفر متزامن مع كلِّ الأسفار الأخرى، قد أعمى النقّاد المحدثين عن أهمية الاعتبارات والأحكام الفنية التي دفعت اثنين من المحررين أو فريقين مختلفين من المحررين، منذ ألفيّ عام، إلى ترتيب مجموعة واحدة من الأسفار في ناموسين مختلفين أو فهرسين مختلفين.

وقصة هذا الاختلاف الذي أدّى إلى ولادة **الكتاب المقدّس العبراني والعهد القديم** تشتمل على فصل، وربما أكثر، في تاريخ التقنية. فنحن نعلم أنّ الإسلام قد أطلق على اليهود والمسيحيين معاً اسم «أهل الكتاب»، تعبيراً عن إجلاله للكتابات السماوية التي سبقت نزول كلام الله على محمد في **القرآن**. لكننا أمام المعنى الحديث لكلمة **كتاب**، ربما كان من الأصوب أن نطلق على اليهود اسم أهل اللفائف. أما المسيحيون فهم أهل كتاب فعلاً.

ولايتعلق الأمر هنا بلقب أو ميزة بل بتحديد اصطلاحي وحسب. فما ندعوه اليوم لفافةً هو وسيلة لحفظ النصوص كانت القرون الميلادية الأولى تدعوها كتاباً. وماندعوه اليوم كتاباً ـ مؤلَّفاً من صفحات منفصلة تُخاط معاً من أحد الأطراف ـ كان يدعى في ذلك الحين مجلَّداً. وكان المجلَّد، الذي اختُرِعَ في فترة ما من القرن الميلادي الأول، متميّزاً عن كتاب ذلك الزمن، أي عن اللفافة. وكانت النخبة المثقفة الوثنية في الأمبراطورية الرومانية، أي محافظو تلك الأيام، تنظر إلى المجلَّد كما ينظر بعضنا اليوم إلى جريدة الكترونية. فقد كانت هذه النخبة مشدودةً إلى الشكل القديم ولم تتبنَّ الشكل الجديد إلا كارهةً وعلى مضض. أما اليهود الذين واظبوا على استخدام اللفافة طوال قرون، فلم يكونوا أشدّ مسارعةً إلى التغيير، بل إنهم قد حافظوا على اللفافة لغايات طقسية إلى يومنا هذا. وبالمقابل، فقد تبنّى مسيحيو الأمبراطورية الرومانية الوسيلة الجديدة فوراً وفي كل مكان. ومن المعروف أن هؤلاء المسيحيين كانوا مجموعة من المنتمين إلى الطبقات الدنيا، لم ينالوا من العلم قسطاً وافياً، دون أية تقاليد أدبية دنيوية ليحافظوا عليها، ولايملكون كدينٍ جديد إلا القليل من التقاليد المقدّسة التي ينبغي المحافظة عليها. وربما كان المجلّد من اختراعهم في الحقيقة. وحتى لو لم يكن كذلك، فإن تبني المسيحية له قد أعطى لها كدين جديد ميزة تقنية لاشكَّ أنها عززت من انتشارها.

أما اللفافة التي كان طولها يقارب الثلاثين قِدماً في العادة فلم تكن لتتسع لعمل أطول من **سفر أشعيا**، ولذا فإنَّ الأعمال المختلفة التي تَشَكَّلَ منها **الكتاب المقدّس العبراني** لاحقاً كانت تُخْزَن منفصلةً على الدوام بوضعها في جرار. وبإبقاء الأجزاء المكوّنة قابلة للحركة مادياً، فإنَّ

نظام التخزين القديم نزع إلى إبقائها 'بلة للحركة ذهنياً أيضاً وإلى إحباط أي ميل إلى تحريرها معاً في مجموعة واحدة من المختارات كبيرة ومكتملة.

للكتابات المسيحية تاريخ مختلف، إذاً، ذلك أنها وُلِدَتْ مع ولادة المجلّد. ولعلّ الأعمال المنفصلة التي يشتمل عليها **العهد الجديد** لم تُدْعَ كتباً(*) في البداية نظراً للشعور آنئذ بأن المجلَّد ليس كتاباً ملائماً. فليس هناك **سفر متى** أو **سفر بولس**. (صحيح أن هناك **سفر الرؤيا**، لكن هذا السفر هو تمرين متأخِّر، على هيئة عودة مقصودة إلى القديم، من قبل كاتب لايزال مسكوناً باللفافة إضافةً إلى خصائصه الأخرى). وعلى أية حال، فقد بدت الأجزاء المكوِّنة لـ **العهد الجديد** أشبه بالفصول التي نجدها في عمل واحد قبل أن تبدو الأجزاء المكوّنة لـ **الكتاب المقدّس العبراني** كذلك بفترة طويلة.

وجاءت اللحظة الحاسمة حين بدأ أسلوب التخزين الذي اتبعه المسيحيون بالانتشار ليطال الكتابات اليهودية الموروثة. ولقد قام المسيحيون بهذا الخطوة أولاً، لأنهم اعتبروا هذه الكتابات كتاباتٍ لهم، ثم تبعهم اليهود بعد ذلك بقليل. ونظراً لإدراك المحررين من كلا الفريقين أن ترتيب المحتويات سوف يتثبَّت، كان من الطبيعي أن يفكر كل منهما بطريقة جديدة فيما يتعلَّق بالدلالة الجمالية أو الخلافية لترتيب الناموس. وقرّ قرار اليهود، في النهاية، على ترتيب معين، في حين قرّ قرار المسيحين على آخر، وهكذا حدث أنّ الخطوة الأخيرة في تحرير هذا العمل قد اتُّخِذَتْ مرتين. فمع أن **الكتاب المقدّس العبراني والعهد القديم** ليسا عملين مختلفين تماماً، إلا أنهما، للدقّة، طبعتان مختلفتان جداً للمجموعة ذاتها.

ما الذي دفع المحرّر المسيحي إلى وضع أسفار الأنبياء في آخر **العهد القديم** الصادر حديثاً؟ لعله كان يأمل أن يعمل موقع الأنبياء الجديد على إبراز علاقتهم بالأناجيل التي تأتي بعدهم مباشرةً في هذا الترتيب. فالمسيحية تعتقد أن حياة المسيح ختام النبوّة. والأناجيل، التي يبدأ بها **العهد الجديد**، تلحّ على هذا الأمر مراراً. وبذا يكون المحرّر المسيحي قد فعل مافعل كي يعكس هذا الاعتقاد المسيحي.

هذا مانراه نحن، على الأقل. فهناك مدرسة أخرى ترى أنه قد كُتِبَ البقاء لناموسين يهوديين قديمين ـ الناموس الفلسطيني الذي نجده في **الكتاب المقدّس العبراني**، والناموس اليهودي الاسكندراني (أو الشتاتي) الذي نجده في **العهد القديم**. إلا أنني أرى أن الأدلة التي تشير إلى الرأي الأول هي أدلّة أقوى وأمتن، وإن لم يكن الأمر محسوماً بعد.

كائناً ماكان أصل هاتين الطبعتين، فإن الاختلاف بينهما يبقى كبيراً بما يكفي لدفع من يريد كتابة سيرة الله إلى اختيار الطبعة التي سيبني كتابته على أساسها. ومن جهتي، فقد دفعتني أسباب، لن تتضح تماماً قبل نهاية هذا الكتاب، إلى اختيار **الكتاب المقدّس العبراني**، أو **التَنَخ**

(*) ـ من المعروف أن **العهد الجديد** مقسوم إلى أناجيل ورسائل وليس إلى أسفار باستثناء **سفر الرؤيا**. ولاحاجة للقول أن السفر يعني الكتاب.

أساساً لكتابتي. وكلمة **تَنَخ** مشتقّة من مكافئات عبرانية للأحرف **ت، ن، ك** (وهذا الأخير يُلْفَظ خ في شروط تصويتية معينة)، وهي الأحرف الأولى من الكلمات العبريّة التالية: **توراة** «تعاليم»؛ **نبييم** «أنبياء»، **كِتوبيم** «كتب أو كتابات». ولو أنه تمّت إعادة تسمية **العهد القديم** بكلمة مماثلة، لربما كانت هذه الكلمة هي **تَخَن**، لأن ترتيب **العهد القديم** يأتي، تقريباً، كما يلي: تعاليم، كتابات، أنبياء. ومن الآن فصاعداً سوف أستخدمُ كلمة **تَنَخ** في الإشارة إلى هذه المجموعة، علماً أن الأهمية الحاسمة ليست للإسم بل لطابع المجموعة بالذات.

وينبغي أن يكون واضحاً من الآن أن طابع **الكتاب المقدّس العبراني/ العهد القديم** يمكّن المرء من تناول المجموعة مجزّأةً ومجتمعةً بأكثر من طريقة واحدة. وهذا مايسري بالضرورة على طابع الله، الشخصية الرئيسة في هذه المجموعة. وقد يستنتج الشخص الشكوك من كلّ هذا أنّ هذه المجموعة التي لاتحوي حبكة عادية ولاشخصية رئيسة عادية، لاتعنو إذاً لأدوات المقاربة النقدية العادية. إلا أن قراءة النصّ عن كثب تبيّن أنّ **التَنَخ** يشتمل على حبكة في جزء منه ولايشتمل عليها في جزء آخر، وأن شخصيته الرئيسة هي شخصية أصيلة أو «مرسومة» في جزء منها، وغير ذلك في جزء آخر. وباختصار، فإننا أمام ضرب من العمل المرقَّع، حيث يمكن أن نفصل الرقع عن بعضهما بعضاً وأن نعيد وضعها معاً في هيئة جديدة. بيد أنّ الأثر الأدبي يبقى قائماً ولاسبيل لإنكار وجوده حتى في اللحظات التي نضع فيها القصد أو النيّة الأدبيين تحت طائلة الشك. والحقيقة أنّ قسطاً من القوّة المستمرة التي يتمتّع بها **الكتاب المقدّس العبراني** ينجم عن طابعه الطارئ أو القائم على المصادفة. ففي الفن، لايُتْرَك أي شيء للمصادفة في العادة. أما في العالم الواقعي، فالمصادفة تحضر كثيراً. ونحن نعلم أنّ سيماء الواقع تتعزز في العمل الأدبي الذي يفسح في المجال للمصادفة أو يختلقها. وهذا ما نجده في **الكتاب المقدّس**، سواء كان ذلك لأسباب فنية واعية أم غير واعية.

إن الترتيب الذي أسرد فيه حياة الربّ الإله في كتابي هذا هو ترتيب **التَنَخ** ذاته(*). لكنني أسارع إلى القول إنني على الرغم من محاولتي إقامة فروق بين **التَنَخ والعهد القديم**، وعلى الرغم من اعتقادي بإمكانية الكلام على عملين كلاسيكيين بدلاً من واحد، فإن أوجه التشابه بينهما من حيث الشخصية الرئيسة المشتركة هي أوجه كبيرة وواضحة. كما أن ترتيب الأسفار في الناموسين، على الرغم من اختلافه الذي أشرنا إليه، هو ترتيب متطابق بينهما بالنسبة للأسفار الأحد عشر التكوينية الأولى، وهذا يعني أن ثمّة تطابقاً في فهم **التنخ و العهد القديم** للربّ الإله

(*) ـ أسفار **التَنَخ** مُرَتَّبة على النحو التالي: **التوراة** (أو أسفار موسى الخمسة)، وتضمّ سفر التكوين، سفر الخروج، سفر اللاويين، سفر العدد، سفر التثنية؛ **الأنبياء**، ويضمّ هذا القسم سفر يشوع، سفر القضاة، سفرا صموئيل الأول والثاني، سفرا الملوك الأول والثاني (وهي أسفار تتحدث عن الأنبياء الأولين) وسفر أشعيا، وسفر إرميا، وسفر حزقيال، وسفر هوشع، وسفر يوئيل، وسفر عاموس، وسفر عوبديا، وسفر يونان، وسفر ميخا، وسفر ناحوم، وسفر حبقوق، وسفر صفنيا، وسفر حجّاي، وسفر زكريا، وسفر ملاخي (وهؤلاء هم الأنبياء اللاحقون)؛ **الكتب**، وتضمّ سفر المزامير، وسفر الأمثال، وسفر أيوب، ونشيد الإنشاد، وسفر راعوث، والمراثي، والجامعة، وأستير، ودانيال، وعزرا، ونحميا، وسفر أخبار الأيام الأول والثاني.

في فتوته وحتى أوائل كهولته، إنْ جاز التعبير. وهما لايختلفان في فهمه إلا منذ منتصف حياته فصاعداً. ولاشكّ أنّ تأويلاً حديثاً يأخذ شكل السيرة ويقوم على عمل محرِّر قديم سيكون مختلفاً بالضرورة عن تأول مماثل يقوم على عمل محرّر آخر. أما الموضوع، الله ذاته، فلا شك أنه الكائن نفسه في الحالتين.

ـ باحثو الكتاب المقدّس ضدّ نقّاد الكتاب المقدّس ـ

لقد تعلّمتُ على أيدي الباحثين وليس على أيدي النقّاد، شأني في ذلك شأن وليم كريغان، ولابدّ هنا من كلمة مقتضبة عن العلاقة التي تربط هذا الكتاب بمجمل البحث التاريخي الجليل الخاص بـ **التَنَخ**. فهذا البحث، بوصفه فرعاً من التعليم العلماني، كان قد اتّخذ له موضوعاً ديانة اسرائيل القديمة وليس الله نفسه. ولذا فإنه نادراً ما عرّف نفسه بإزاء النقد الأدبي وضدّه، على النحو الذي يمكن فيه لفرع تعليمي علماني أن يعرّف نفسه بإزاء فرع آخر. وبخلاف ذلك، فإنّ من كان يقف إزاء هذا الفرع وقبالته، على المستوى النفسي والاجتماعي، هو السلطة الدينية القائمة. ولذا فإن اللاهوت هو الذي كان يخطر في الذهن لدى التفكير بمقاربة بديلة لمقاربة البحث التاريخي.

ومع ذلك، فإن النتائج التي توّصل إليها البحث التاريخي هي نتائج ذات أهمية أدبية عظيمة لو أمعنّا فيها النظر. والباحثون التاريخيون أكثر انتباهاً في العادة إلى التفاصيل «التي لامعنى لها» والتي يتبيّن في بعض الأحيان أنها غير خالية من المعنى بالقدر الذي نتصوّر. والحقيقة أن ثمة الكثير من هذه التفاصيل التي تثقل كاهل شخصية الرب الإله. كما نجد لدى الباحثين التاريخيين قدراً كبيراً ممّا هو قيّم ومفيد بشأن مؤلّفي الأعمال التي يشتمل عليها **التَنَخ**. والناقد الذي يرغب بالتركيز على الأثر الذي يخلّفه العمل ككل لدى القارئ الحديث، سوف يكسب كثيراً من الاطلاع على أكبر قدر ممكن من المعلومات المتعلقة بتأليف هذه الأعمال بدلاً من أن يتخطى ذلك أو يلقي به جانباً.

لقد ظهر الإله الذي عبدته إسرائيل القديمة من اندماج عدد من الآلهة الذين صادفتهم أمة بدويّة لدى تنقّلها وطوافها. ويمكن للمهتّم بالتّتبع التاريخي لهذه العملية أن يعود إلى عدد من الدراسات مثل **يهوه وآلهة كنعان** لوليم فوكسويل ألبرايت، **والأسطورة الكنعانية والملحمة العبرانية** لفرانك مور كروس (وهو تلميذ ألبرايت)، **وتاريخ الله الباكر** لمارك. س. سميث (وهو تلميذ كروس). وتتميّز هذه الدراسات بالمعرفة الواسعة والابتعاد عن جموح الخيال. لكنها قد تدفع بالقارئ الميّال للأدب إلى التساؤل: «ماهو شعور الله حيال ذلك كله؟». وهو سؤال قد يبدو سخيفاً بالنسبة للمنهجية التي تتبعها إعادة بناء التاريخ لكنه عادي تماماً ـ بل وأساسي ـ بالنسبة للتقييم الأدبي. وما لم يكن الشخص المحبّ للمسرح متنبّهاً دوماً إلى مشاعر هاملت المتقلّبة، فسوف يصعب عليه فهم مسرحية **هاملت** والإحاطة بها. والحقيقة أنّ أ. سي. برادلي لايزال لديه جمهور من القرّاء لأنّ كلّ محبٍّ للمسرح، ما إنْ يدخل الصالة وينغمس في جوّ الحضور الساحر لهاملت الذي عاد إلى الحياة،

حتى يعتقد مع برادلي أن هاملت لايقف عند حدود كلمات شكسبير.

ومرّةً أخرى نقول إنّ السؤال عن شعور الله حيال ذلك كله، ليس سؤالاً تاريخياً. إلا أن قارئ **التنَخ** الذي يطرح هذا السؤال سيجد مجموعةً معينةً من الإجابات إن كان قد سبق له الاطلاع على الأبحاث التاريخية ومجموعةً أخرى إن لم يكن قد فعل ذلك. ولقد وجد الباحثون مثل ألبرايت، وكروس، وسميث في تتبعهم التاريخي لأصل الله وفصله أن ثمّة شخصيات إلهية من خارج **الكتاب المقدّس** قد تركت آثارها على صفحاته. ويمكن للناقد الأدبي المطلّع على أعمال هؤلاء الباحثين أن يردّ هذه التعددية الموضوعية إلى شخصية الربّ الإله بوصفه شخصية رئيسة في عمل أدبيّ، فيحوّل مايلحظه من تنافر وتضارب إلى صراع داخلي لدى الله ذاته. وهكذا يمكن للأدب، إذاً، أن يعيد اكتشاف ظهور التوحيد من تعدد الآلهة بوصفه قصة إله واحد متصارع مع نفسه.

والحقيقة أن **التنَخ** هو هذه القصة تماماً دون سواها. وهذا أمر واضح لانحتاج كي نتوصّل إليه إلى أية إضافات؛ لاتأملات نفسانية ثقيلة، ولارؤىً أو إلهامات من آخر الحفريات الأثربة، ولاقراءة لما بين السطور. والتناقضات القائمة في النصّ بأكمله تُفْلِح دوماً في إحداث أثر جمالي واضح لدى القارئ أو السامع؛ فهي تدفع الرب الإله إلى الحيرة أو السخط أو التقلّب أو العسف. ولايفيد البحث التاريخي هنا إلا في توضيح وجلاء هذه التناقضات، محوّلاً تلك الظلال الرمادية الداكنة في حياة الله الداخلية إلى ضربات يمكن تمييز إحداها عن الأخرى. فهنا سماء إيل الزرقاء، وهناك التدرّجات الأرضية لـ «إله أبيك»، وذاك الدم الأحمر من بعل أو تعامة وتلك ذكرى عشيرة المخضّرة دوماً. فإذا ماكان **الكتاب المقدّس** عملاً أدبياً في النهاية، فإن هذه الشخصيات المتميّزة تاريخياً ينبغي ردّها إلى الله الواحد، الـ monos theos، الذي جاء من اندماجها. فبعد أن نفهم الله في تعدديته لابدّ أن نتخيّله من جديد في وحدته العسيرة الممزّقة.

فإنْ لم نقم بهذا، لايمكن لـ **الكتاب المقدّس** أن يبرز بوصفه عملاً فنياً لامجرد عمل تاريخي منقوص. ولقد أدرك المؤرّخون عموماً مافي التوليفة الدينية لإسرائيل من قوّة وأصالة دون أن يروا في ذلك وحياً من الله ذاته. إلا أنّ اعتبارهم **الكتاب المقدّس** أهم مصدر لتاريخ ديانة إسرائيل بين المصادر الكثيرة، جعلهم يخفقون في تبيّن الطريقة التي اعتمدها **الكتاب المقدّس** لجمع شخصيات عديدة في شخصية معقّدة واحدة، وهي طريقة تقوم على إدخال هذه الشخصيات في حبكة قصة يلعب فيها الله ـ وليس إسرائيل ـ دور الشخصية الرئيسة. وتبدأ هذه الحبكة برغبة الله في أن يخلق صورةً له. وتتكثّف حين تصبح صورة الله هذه خالقةً للصور، فيمتعض الله. وتنبثق صراعات أخرى من هذا الصراع الأوليّ. وتصل الحبكة إلى التأزّم حين يحاول الله أن يخفي تلك الرغبة التي دفعته إلى الخلق عن صورةٍ له أو نسخةٍ عنه منهكةٍ جسدياً لكنها حيّة أخلاقياً(*)، فيفشل.

إنّ إزاحة التركيز عن الفاعلين البشر وتسليطه على الفاعل الإلهي هي النقلة المنهجية الأساسية في إعادة قراءتنا هذه لـ **الكتاب المقدّس العبراني**، وهي السبب الذي يدعونا إلى اعتباره نوعاً من

(*) ـ الإشارة هنا هي إلى أيوب، كما سيتضح لاحقاً بصورة تفصيلية.

السيرة. فمن الضروري أن يُتاح لشخصية هذا الفاعل الإلهي أن تظهر عبر مجموعة أخرى من الأسئلة النقدية الأكثر تعلّقاً بذاته والمختلفة عن أسئلة البحث التاريخي، دون أن يكون في ذلك إهانة لهذا البحث الأخير أو تناقض معه. لماذا خلق الله العالم؟ ولماذا سارع إلى تدميره إبّان خلقه، دون أن يكون ثمة مبررات مقنعة؟ لماذا تحوّل فجأة إلى محارب، على الرغم من أنه لم يبدِ أي اهتمام بالحرب لفترة طويلة؟ ولماذا تحوّل إلى داعية للأخلاق، مع أنه لم يبدِ سوى اهتمام ضئيل بالأخلاق، إن كان قد أبدى؟ ما العواقب التي لاحت له حين بدا عهده مع إسرائيل على وشك الانتقاض؟ وما الحياة التي كانت تنتظره بعد ذلك التفرّق الوشيك؟ كيف استطاع أن يتكيّف مع إخفاقه في الوفاء بوعوده التي قطعها للأنبياء؟ كيف عاش حياته ككائن من غير أب، أو أم، أو زوجة أو بنين؟

لايطرح البحث التاريخي مثل هذه الأسئلة ولايحاول الإجابة عنها، أما النقد فيفعل. لكن البحث التاريخي، إذا ما استُخْدِم بحكمة، يمكن أن يعلّم النقد معرفة مايبحث عنه وتمييزه حين يراه.

- الواحد والكثرة -

سُئِل ناشر أميركي مرموق مرّةً عن سبب اختياره النشر مهنة له، فأجاب: «أبي كان قارئاً؛ وأمي كانت كادحة». وهو يعني بذلك: **إنني أمي وأبي، والنشر يتيح لي أن أحيا على الرغم من تناقضي هذا.** فمنذ اللحظة الأولي للحمل، حين يتّحد ثلاثة وعشرون صبغياً من الذكر مع ثلاثة وعشرين صبغياً من الأنثى لتتشكل الخلية الأولى من كائن حيّ جديد، نتحدد ونتعرّف من خلال انقسامنا الداخلي. وهويتنا الوحيدة هي أننا نفتقر إلى هوية. ونحن لانملك شيئاً يكون لنا كلّه. وعلى انقسام الهوية البدئي هذا تتطفّل انقسامات أخرى، عرقيّة، وثقافية، ومهنية، ومزاجية. وثمة أغنية كانت تغنيها ابنتي كاتلين ورفاقها وهم في التاسعة من العمر، وفيها مقطع ذو طابع أميركي واضح تقول كلماته:

أمي دكتورة،
وأبي جاسوس،
وأنا التافه الصغير
بصاص عند الـ FBI.

وحين كنت في الرابعة عشرة، سمعت نسخة يرددها أهل شيكاغو من شِعْرِ شَهَرَهُ جيمس جويس:

أمي يهودية،
وأبي عصفور،
وأنا أكبر مشبوه

في كلّ الدنيا.

وكل شخص هو، وراثياً، ثمرة زواج مختلط؛ إذ لاوجود لأيّ نوع آخر من الزواج، بصرف النظر عن الاستنساخ. لكن الوراثة ليست سوى البداية وحسب كما تشير أهازيج الأطفال هذه.

والمبرر الأعمق لقراءة **التَنَخ** بوصفه سيرة الله هو أنه يتتبع الانقسامات في شخصية الله كما تعبّر عنها حياة هذه الشخصية وأعمالها، على طريقة عدد كبير من السير البشرية. وبعبارة أخرى، فإنه قبل وجود ذلك الناشر الناجح كان ثمة شاب لديه ميول متناقضة. ونحن نقول في مثل هذه الحالات: «إنه يحاول أن يرى ما الذي سيفعله بنفسه»، وهو قول صحيح تماماً. فالمحاولة لاتقتصر على إيجاد مايفعله المرء بل تمتد أيضاً إلى إيجاد **مايفعله بنفسه**. وغالباً ماتنتهي مرحلة الانقسام الداخلي والبحث في مهنةٍ تتيح لشخصيتين أو لشخصيات متعددة أن تتواجد معاً في خُلُقٍ أو طبعٍ معيّن لم ينضج بعد فتجد تعبيراً عن كلٍّ منها في آنٍ واحد وبذا تأخذ في الاندماج ضمن هويّة ناضجة وديناميّة. وغالباً ما يقوّض هذه المهنة ذاك التوتر الذي أدّى في البداية إلى نجاحها. فمثال النشر قد يكون مستحيلاً عندما يصل التوتر بين القارئ والكادح في داخل المرء إلى درجة معينة. ذلك أنّ الإنجاز والهوية يمكن أن يتحطما آنئذ، أو أن ينتقل الإنجاز إلى أيدٍ أخرى وتبقى الهوية، وهذا مايحصل أكثر.

ومع أن الربّ الإله بلا أم أو أب، فإن التناقضات التي تتولّد في شخصيته ككلّ تجد مايبررها في حياته ذاتها. فشخصيته تلتحم، وتنفجر، وتتفكك دون اختفاء، وهنا بالضبط يختلف **التَنَخ** اختلافاً واضحاً عن **العهد القديم**. ومن الملفت كثيراً أنّ عبريّة **الكتاب المقدّس** لاتحوي كلمة تقابل كلمة **قصة**، وأنَّ **التَنَخ** لاينتهي كما تنتهي قصة محكمة أو مكتوبة بصورة جيدة، شأنه شأن الحيوات الواقعية التي لاتنتهي أبداً بهذه الطريقة. وإخفاق **التَنَخ** هنا هو بمثابة نجاحٍ له. فالموت يأتي كثيراً من الكائنات البشرية، إن لم يكن معظمهم، كحالة قطع تعترض الاطّراد. ومايفكّر به الناجون آنئذٍ ليس القصة التي انتهت بل الشخص الذي مضى.

وهذا مايحصل مع نهاية **التَنَخ**. فهذا العمل الكلاسيكي المذهل، الذي أنتجته أيدٍ أدبية لاتُعَدّ، على مدى مئاتٍ من السنين، يؤمّن تماسكه عن طريق شخصيته الأساسية أكثر مما يؤمنه عن طريق بنيته أو ثيمته الملحمية. والربّ الإله في حالة حرب مع ذاته، لكن حربه هي حربنا، نحن الذين نعيش معه، ثقافياً، قروناً كاملة. وكلّ واحد منا، كل واحد على الإطلاق، كان قد سمع به قبل أن يلتقيه. ومن سواه ينطبق عليه مثل هذا القول الأخير؟

لقد سُئِلَ عالم النفس كارل يونغ مرّةً إن كان يؤمن بالله، فأجاب إجابته الشهيرة: «أنا لاأؤمن بالله، ولكنني أعرفه». فهل يمكن لله أن يُعْرف؟ سأترك هذا السؤال بلا إجابة. لكنني سأزعم وحسب أن حياة الله كما نجدها على صفحات **الكتاب المقدّس** يمكن أن تُحكى. وغاية هذا الكتاب، كتابي، أن يكون هذه الحكاية.

- 2 -

التكوين

إنّه يكلّم نفسه الآن. فالكائنات البشرية لم تُخْلَق بعد كي تسمعه. أما الكائنات السماوية الأخرى فهو لايكاد يأبه لها، ولن يخاطبها إلا نادراً وبصورة عابرة، وهي تأخذ دور المتفرّج في أفضل الأحوال، لادور المساهم.

في البدء خلق الله السماوات والأرض ـ وكانت الأرض خَرِبَةً وخاليةً، وعلى وجه الغَمْر ظلامٍ وروح الله يُرِفّ على وجه المياه ـ وقال الله: «ليكن نور»؛ فكان نور. ورأى الله النُّورَ إنّه حَسَن، وفصل الله بين النُّور والظلام. وسمَّى الله النّور نهاراً، والظلام سمَّاه ليلاً. وكان مساءٌ وكان صباحٌ، يومٌ واحد.

وقال الله: «ليكن جَلَدٌ في وسط المياه، وليكن فاصلاً بين مياه ومياه». فصنع الله الجلد، وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد. فكان كذلك. وسمّى الله الجَلَدَ سماءً. وكان مساءٌ وكان صباحٌ، يومٌ ثانٍ.

وقال الله: «لِتَجْتَمِعَ المياه التي تحت السماء إلى موضع واحد، وليظهر اليَبَسُ». فكان كذلك. وسمّى الله اليَبَسَ أرضاً، ومجتمع المياه سمّاه بحاراً. ورأى الله ذلك إنَّه حسن. وقال الله: «لِتُنْبِتِ الأرضُ نباتاً: عشباً يُبْزِرُ بِزْراً، وشجراً مثمراً يُخْرِجُ ثمراً بحسب صنفه بِزْرُهُ فيه على الأرض». فكان كذلك. فأخرجت الأرض نباتاً: عشباً يُبْزِرُ بِزْراً بحسب صنفه، وشجراً يُخْرِجُ ثمراً بُزْرُه فيه بحسب صنفه. ورأى الله ذلك إنّهُ حسن، وكان مساءٌ وكان صباح، يومٌ ثالثٌ.

وقال الله: «لتكن نيّراتٌ في جَلَد السماء لتفصل بين النهار والليل؛ وتكون لآياتٍ وأوقاتٍ وأيامٍ وسنين؛ وتكون نيّرات في جَلَدِ السماءِ لتضيءِ على الأرض». فكان كذلك. فصنعَ الله النيّرين العظيمين، النيّر الأكبر لِحُكْمِ النهار والنيّر الأصغر لحكم الليل، والكواكب. وجعلها الله في جَلَد السماء لتضيءَ على الأرض، ولتحكم على النهار والليل، وتفصل بين النور والظلام. ورأى الله ذلك إنّه حسن. وكان مساءٌ وكان صباحٌ، يومٌ رابعٌ.

وقال الله: «لِتَفِضِ المياه زحافاتٍ ذاتَ أنفسٍ حيّةٍ، وطيوراً تطيرِ فوق الأرض على وجه جَلَد السماء». فخلق الله الحيتان العِظَامَ، وكُلَّ دابٍّ من كلِّ ذي نَفْسٍ حيّةٍ، فاضت به المياه بحسب أصنافه، وكُلَّ طائرٍ ذي جناحٍ بحسب أصنافه. ورأى الله ذلك إنه حسن. وباركها الله، قائلاً: «انمي واكثري، واملأي المياه في البحار، وليكْثُرِ الطَّيْرُ على الأرض». وكان مساءٌ وكان صباحٌ، يومٌ خامسٌ.

وقال الله: «لِتُخْرِجِ الأرضُ ذواتِ أنفسٍ حيّةٍ بحسب أصنافها: بهائم ودبّاباتٍ،

ووحوشِ أرضٍ بحسب أصنافها». فكانَ كذلك. فصنع الله وحوش الأرض بحسب أصنافها، والبهائم بحسب أصنافها، وكلّ دبّابات الأرض بحسب أصنافها. ورأى الله ذلك إنّه حَسَنٌ» *(سفر التكوين، 1: 1 ـ 25).*

إنه يكلّم نفسه الآن، لكنه لايتكلّم على نفسه. فهو لايقول مَنْ هُوَ أو ما الذي هو عازمٌ عليه. والعبارات التي يتفوّه بها عباراتٌ قاطعة، لايُراد لها أن تنقل شيئاً لأحدٍ، أو أن تفسّر شيئاً، وإنماأن تتحقّق وحسب. خاصةً عباراته الأولى. وجملة «ليكن نور» (3:1)، هي ترجمة لكلمتين عبريتين مقتضبتين: yhiòr. ويمكن ترجمة هذه الجملة بكلمة واحدة «نورا!» وحسب دون الوقوع في الخطأ؛ ذلك أنّ هذه الجملة لاتُقال بصيغة الأمر، ولو كانت أمراً، لأن المرء لايكلّم نفسه بصيغة الأمر. والحال أشبه بنجّارٍ يتناول مطرقته وينطق بكلمة «مطرقة» بصوتٍ عالٍ. أما إطاعة هذا «الأمر» فهي ليست محلّ نقاش أصلاً.

كأنّ هذا المشهد لايحتاج إلى سارد. وهو لايَرِدُ كرؤيا أُتيحَ فيها لنبيٍّ ذي حظوة أن يرى الله وهو يعمل. ومع ذلك فإنَّ الأثر الذي يتركه شبيه بالأثر الذي يتركه استراق النظر أو التجسس. فنحن نقع على عملٍ جارٍ، ومايستوقفنا في العامل هو أنه يتكلّم دون أدنى تردد، مع أنه لايكلّم سوى نفسه. فهو لايتسلّى. وثمة شيء ما واضح في ذهنه، وكل مرحلة من مراحل مشروعه تفضي إلى الأخرى دونما إبطاء بل بأشدّ مايكون الاقتصاد والسرعة. فالنور، أولاً. ومن ثم قبّة السماء، تلك الثغرة الشبيهة بفقاعة عملاقة في العماء المائي؛ والماء من فوقها، والماء من تحتها. وبعد ذلك فَصْلُ المياه السفلى لكي تظهر اليابسة. ثم إنبات اليابسة التي انحسر الماء عنها حديثاً. ثم الشمس، والقمر، والنجوم، في اليوم الرابع، من أجل مزيدٍ من النور ومن أجل قياس الزمن. وفي اليوم الخامس، المخلوقات الحيّة في البحر وفي الهواء. وفي السادس، وحوش الأرض.

الخالق
«أَيْنَ أَنْتَ؟»
التكوين 1 ـ 3

ومن ثمّ، حين بدا كلُّ شيءٍ جاهزاً، ثمّة ذبذبةٌ، كلمةٌ شارحةٌ ملتوية، عن هذا الكائن الذي يبدو وكأنه لايطاله الشرح أو التفسير. وهذه الكلمة هي كلمة «صورة»:

وقال الله: «لنصنع الإنسان على صورتنا، كمثالنا. وليتسلّط على سمك البحر، وطير السماء، والبهائم، وجميع الأرض، وكلّ الدبابات الدابّة على الأرض». فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه؛ ذكراً وأنثى خلقهم. وباركهم الله وقال لهم: «انموا واكثروا، واملأوا الأرض وأَخْضِعوها؛ وتسلّطوا على سمك البحر، وطير السماء، وجميع الحيوان الدابّ على الأرض».

وقال الله: «هاقد أعطيتكم كلَّ عشبٍ يبزر بزراً على وجه الأرض كلّها، وكل شجر فيه ثمر يبزر بزراً يكون لكم طعاماً. ولجميع وحش الأرض، وجميع طير السماء، وجميع مايدبّ على الأرض، مما فيه نَفْسٌ حيّةٌ، جميعَ بقول العشب جعلتُها مأكلاً». فكان كذلك. ورأى الله جميع ماصنعه، فإذا هو حَسَنٌ جداً. وكان مساءٌ وكان صباحٌ، يومٌ سادس. *(تكوين، 1: 26 ـ 31).*

يتضح المعنى الفعلي لكلمة صورة في التعليمات التي تتبعها بإخضاع الأرض. فلماذا يُعطى الإنسان هذا الشكل الألوهيّ من السيطرة؟ لأنَّ الإنسان يكون بذلك أفضل صورة «لنا». ولماذا النماء والتكاثر؟ لأنَّ الكائنات البشرية حين تتكاثر، هي صورة لخالقها في فعله الخالق. فالتكاثر يولّد التكاثر، والصور: ألا يشبه الأبناء آباءهم؟ وهكذا، فإنّ الباعث على كلّ مايسبق خلق الإنسان ليس سوى التمهيد لذلك الخلق الذي يمثّل الذروة، حيث يخلق الله خالقاً آخر.

وإذاً، فإن الله يخلق عالماً لأنه يريد إنساناً، وهو يريد إنساناً لأنه يرغب بصورة. ولاشكّ أنَّ بواعث أخرى كان يمكن لها أن تدفع إلى هذا الخلق. فكان يمكن لله أن يرغب بخادم، شأن آلهة الشرق الأدنى القديمة. وكان يمكن له أن يرغب بمحبّ، كما يرد لاحقاً في قصته. كما كان يمكن له أن يرغب بمن يعبده. غير أنّه ليس الآن بالإله الذي يريد الحب أو العبادة أو أي شيء آخر مما يسهل وصفه، بل يريد صورةً. أمّا سبب ذلك، فلا يزال، في باب الحَزْر والتخمين.

ثمّة حَذَر واحتراس، فما الذي يخفيه الله؟ إننا نسمعه وهو يقول «صورتنا» و«مثالنا» ونريد أن نسمع المزيد. فإن كانت «صورتنا» ذكراً وأنثى، ألا نكون «نحن» ذكراً و أنثى أيضاً؟ ربما كانت هذه النتيجة منطقية تماماً، لكنها لاتجد أيّ مبرر لها فيما يأتي بعد ذلك. فالنصّ يتحدث عن الله بصيغة المفرد المذكّر. وإذا ماكانت له حياة خاصة أو حتى حياة اجتماعية بين آلهة آخرين، فهو

لايتيح لنا مدخلاً إليها. وهو يبدو وحيداً تماماً، دون زوجة، ودون أخ، أو صديق، أو خادم، أو حتى وحشٍ أسطوري. وحياته توشك على التورّط بصورةٍ لافكاك منها مع عزم صورته على خلق صورٍ خاصةٍ بها، لكنها لم تتورط بعد، فأية حياةٍ، إذاً، هي هذه الحياة التي تختلف تماماً عن حياة الإنسان؟ يمكن لناأن نخمّن وحسب. فنحن لانجد في عمله ونشاطه أية علامة من علامات الجهد. **وأيام الخلق الستّة** تختلف تماماً عن **أعمال هرقل الإثني عشر**، التي أنهكت عضلاته وأغدقت عرقه. وتَسَيُّد الله السهل، دون أدنى تردّد أو مراجعة، هو سمته المميّزة. ومع ذلك، فإنّه يستريح في اليوم السابع «من جميع عمله الذي عمل». فهل كلّفه هذا العمل أكثر مما لحظناه في حينه؟ وهل هو أضعف من أن يتابع دون راحة؟

ثمّة شيء من التناقض والتجاذب بشأن اليوم السادس من أيام الخلق. فهو يأمر الذكر والأنثى اللذين فرغ للتوّ من خلقهما، قائلاً: «انموا واكثروا، واملأوا الأرض وأخضعوها»، ويقول النّص: «كان كذلك». لكنه لم يكن كذلك بعد. فالذكر والأنثى لم يكونا في تلك اللحظة قد كشفا عن نمائهما أو خصوبتهما. كما نلاحظ أنّ الله لايقول بعد خلقهما مباشرةً مايقوله عن جميع مخلوقاته الأخرى، «ورأى الله ذلك إنّه حَسَنٌ». وهذا الحكم الذي يتبع كلَّ عملية خلق، آتياً على فم السارد، في قراءةٍ غامضةٍ لرأي الله بما صنع، لايتغيّر إلا حين يطال الخلق ككل: «ورأى الله جميع ماصنعه، فإذا هو حَسَنٌ جداً». وكلمة «جداً»، التي تَرِدُ هنا للمرة الأولى والوحيدة، لاترد إلا بعد نوعٍ من الترخيم الضعيف المقلق حيث يتعلق الأمر بالإنسان. ومن ثمّ نصل فجأةً إلى يوم كامل من الراحة. إنّ الله في هذه اللحظة الأولى من تاريخه، هو مزيج من القوة والضعف، من العزم والندم.

مع بداية الآية الرابعة من الإصحاح الثاني في **سفر التكوين** نجد عن الخلق رواية أخرى مختلفة ومن مصدر مستقلٍ أصلاً. وهنا يحلّ «الربُّ الإله»، Yahweh èlohim، محلّ «الله»، èlohim. أي أنَّ الله يُدعى هنا باسم العلم، **يهوه**، مع الاسم النكرة (وليس اسم العلم البديل) **إلوهيم** الذي يضاف إليه بمثابة الحاشية أو الشرح. والعبارة الانجليزية «The Lord»(*)، التي تمّ التعارف على أخذها ترجمةً لكلمة **يهوه** في كلّ الترجمات الانجليزية لـ **الكتاب المقدّس**، هي في الواقع ترجمةٌ للكلمة العبرية èdonay، التي تعني حرفياً «my Lord»(**). وكلمة èdonay التي لانجدها في النصّ، هي الكلمة التي كان أتقياء اليهود القدماء يختارونها للإشارة إلى الله بدلاً من تدنيس اسم العلم المقدّس بالتلفّظ به. وسنجد أنّ الله سيُدعى **إلوهيم** في بعض الأحيان، لكنه غالباً ما يدعى **يهوه**، في المراحل اللاحقة من قصته الطويلة هذه، كما قد يرد صدفةً أحد أسمائه أو صفاته العديدة التي نادراً ما

(*) - وتعني الربّ، والسيّد.

(**) - ربيّ، سيّدي.

تُستَخْدَم. ومع أنّ النصّ واضحٌ في اعتباره هذه الأسماء كلّها أسماءً لمسمّى واحد، فإننا نجد أنّ سلوك هذا المسمّى يختلف قليلاً في **سفر التكوين** باختلاف أسمائه.

وتبقى رواية الخلق الثانية هذه نوعاً من التتمة للرواية الأولى أكثر منها بديلاً لها. وهي تُبدي مزيداً من التركيز وتصعيداً للتوتر بين الخالق والإنسان. فهذا الأخير لم يَعُدْ «على الأرض» بوصفها فردوساً طبيعياً هائلاً ينمو فيه ويتكاثر، وإنما فقط في «جنّةٍ» غرسها الله «في عَدْنٍ، شرقاً» وجعل فيها الإنسان «ليفلحها ويحرسها». كما أنَّ السيادة التي يُفْتَرَض بالإنسان ممارستها بوصفه صورة الله هي سيادة محدودة ومقيّدة: «من جميع شجرِ الجنّة تأكل؛ وأما شجرة معرفة الخير والشّر، فلا تأكل منها؛ فإنّك يوم تأكل منها، تموت موتاً» (تكوين، 2: 16 - 17).

ثمّة أوامر معينة في رواية الخلق الأولى ولكن لاشيء محرَّم. أمّا الآن فهناك محظورات، لأول مرّة. وهي تبدو لخير الإنسان ومصلحته، لكننا نتساءل: إنْ كان ينبغي على الإنسان أن يُخْضِعَ الأرض (في رواية الخلق الأولى)، فلماذا لايُسْمَح له بمعرفة الخير والشرّ؟ كما أنّ الإنسان لايجد أمامه حافزاً للطاعة المطلوبة إلا حافزاً واحداً لامعنى له. ومن الواضح أنّ الربّ الإله أشدّ قلقاً في مواجهته مع مخلوقه في قصة الخلق الثانية هذه قياساً بما كان عليه الله في القصة الأولى.

ويتنامى جوّ القلق هذا بحدّة حين يخلق الربّ الإله المرأة. وهذه الرواية الثانية لذلك الحدث هي بمثابة قصة لما حدث فعلاً في اليوم السادس، وبيان للسبب الذي منع الله في الرواية الأولى من أن يرى الإنسانَ «إنّه حَسَنٌ». فالربّ الإله، بخلاف الله، لايرى الإنسان «إنّه حسن» ولو مع بقية الخليقة. كلّا، فثمة خطأ أو مشكلة مافي الإنسان، ولايمكن للربّ الإله أن يقول عن هذا العيب أو الخلل سوى: «لايَحْسُنُ أن يكون الإنسانُ(*) وحده؛ فأصنع له عوناً بإزائه». لكن جهود الربّ الإله في التوصّل إلى عونٍ مُرْضٍ كان مصيرها الفشل. لقد أتى له بـ «جميع حيوانات البّرية وجميع طير السماء»، في استعراضٍ استثنائي، ومنحه سلطة وميزة تسميتها، إلا أنه «لم يُوجَد له عوناً بإزائه». وهذا يعني ضمنياً أنَّ الإنسان يرفض كل مخلوقات الله الأخرى وكلّ ما عمله الله لخلقها؛ فهي قد تكون «حسنة»، لكنها ليست كذلك بالنسبة له. وهكذا يضطر الربّ الإله للّجوء إلى الحيلة هذه المرّة، وإلى بذل جهد حقيقي، فيوقع سباتاً على الإنسان ويخلق امرأةً من أحد أضلاعه.

وفي أول كلام ينطق به بشريّ في **الكتاب المقدّس**، نجد أن الإنسان يهلّل للمرأة مبتهجاً ولكن دون أن يعبّر عن أيّ امتنان أو اعتراف بالجميل تجاه الربّ الإله:

ها هذه المرّة

عظمٌ من عظامي

ولحمٌ من لحمي.

(*) - من الواضح أنّ المقصود هنا بالإنسان هو الرجل، وآدم تحديداً.

هذه تُسمَّى امرأة،
لأنها من امرئ أُخِذَتْ (23:2).

نلاحظ في رواية الخلق الأولى أيضاً أنّ الذكر والأنثى لايعبّران عن أي شيء تجاه الله الذي خلقهما، لكننا نلاحظ أنّه هو أيضاً لايبدو كمن ينتظر شيئاً. وأمله الوحيد هو أن ينموا ويكثرا، ويخضعا الأرض، فيعملان بوصفهما صورته. وهكذا فإن رواية الخلق الأولى لاتشتمل على أيّ شيء عن الخطيئة التي يقترفها الإنسان، في حين نجد وصفاً مسهباً لهذه الخطيئة في الرواية الثانية:

كانا كلاهما عريانين، آدم وامرأته، وهما لايخجلان. وكانت الحيّة أَحْيَلَ جميع حيوان البرية الذي صنعه الربّ الإله. فقالت للمرأة، «أيقيناً قال الله: لاتأكلا من جميع شجر الجنة؟» فقالت المرأة للحيّة: «من ثمر شجر الجنّة نأكل. وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنّة فقال الله: لاتأكلا منه ولاتمسّاه، كيلا تموتا. فقالت الحيّة للمرأة: «لن تموتا، إنّما الله عالمٌ أنّكما في يومِ تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كآلهةٍ عارفيّ الخير والشرّ». ورأت المرأة أن الشجرة طيبة للمأكل وشهيّة للعيون، وأنّ الشجرة منيّة للعقل، فأخذت من ثمرها وأكلت. وأعطت بعلها أيضاً معها، فأكل. فانفتحت أعينهما فَعَلِما أنهما عريانان؛ فخاطا من ورق التين وصنعا لهما منه مآزر. *(2: 25 - 7:3).*

عندما تقول الحيّة للمرأة إنها لن تموت إذْ تأكل من شجرة معرفة الخير والشر، بخلاف ماقاله الربّ الإله، فإنها تقول الحقيقة. فالمرأة والرجل لن يموتا إذا ما انتهكا أمر الربّ الإله؛ وهما لايموتان، فعلاً، كما حذّرهما الرب الإله، «يوم تأكل منها تموت موتاً». فهل تمثّل قدرة الحيّة على إحباط مخطط الربّ الإله تشكيكاً بقدرته؟ هل تمثّل الحيّة منافساً له؟ أم أن حدث الإغواء برّمته مُرَتّب ومُعَدٌّ مسبقاً؟ هل الحيّة عميل سرّي لدى الربّ الإله، أم أنها تقوم بهذا الدور من غير قصد أو دراية؟

يمكن لنا أن نتفادى هذه المصاعب جميعاً مع الاحتفاظ للحيّة بدور المحتال، وذلك بالقول إن الرجل والمرأة ماتا فوراً بالفعل، ولكن ذلك الموت هو موت روحيّ وليس جسدي. وهذا هو التفسير اللاهوتي الكلاسيكي لـ «سقوط الإنسان» أو «الخطيئة الأصلية». لكننا سنرى مرةً بعد أخرى أنّ هذا السرد الذي نقرأه لايميل إلى المعاني الروحانية أو الرمزية الصرفة وإنما هو مولع جداً بقصص الخداع والاحتيال من كل نوع. وبدلاً من إزالة الصراع بإضفاء طابع روحاني على الموت أو بتبرير الاحتيال، يمكن أن نردّ الصراع إلى الرب الإله، الذي هو سبب السّراء والضّراء في حياة مخلوقاته إذ تتصارع ضمن شخصيته دوافع كلٍّ من الخير والشرّ.

غالباً ماتصوِّر الأساطير والفنون الرافدية القديمة عملية الخلق كانتصارٍ للإله الخالق على العماء، الذي يمثّله إله منافس، أو تنّين مائي مخيف، أو وحش طوفاني. ولو تخيّلتَ تعرّجات نهر

كبير على أنها التواءات جسد ثعبان حيّ هائل؛ ولو تخيّلت أن بمقدور هذا الثعبان أن يبتلع اليابسة باندفاعاته المائية، كما يمكن لدجلة والفرات أن يكونا قد فعلا حقّاً، فسوف تتشكّل في ذهنك صورة للمسرح الذي جرت عليه تلك المعركة الأسطورية. ولاشك أنّ أصداء تلك المعركة تتردد في عقاب الربّ الإله للحيّة التي أغوت المرأة، لكنها ليست أكثر من أصداء، ذلك أنّ التوحيد قد روّض الحيّة وحوّلها إلى خصم لايرقى إلى مصاف الربّ الإله. ولقد أعاد التوحيد كتابة المواد الأسطورية القديمة على نحو شامل فلم تعد الأفعى إلهاً منافساً وإنما مجرد مخلوق من مخلوقات الله، مع أنها الشخصية الثالثة المُدْمَجة في الشخصية الإلهية الناشئة.

ونتيجةً لهذه المراجعة أو هذا التنقيح، لم يعد بوسع خالق الحيّة أن يتنصّل من المسؤولية عن أفعالها. أما النتيجة الثانية المترتبة على هذا التنقيح، والتي نادراً ما يُلْتَفَت إليها، فهي أن الربّ الإله سيصبح شخصيةً يمكن لحديثها أن يتّجه إلى الداخل. وحين يوبّخ الحيّة، فإنّه يوبّخ نفسه بالضرورة. فما يتيحه تعدّد الآلهة من توجيهٍ للغضب إلى الخارج باتجاه إله منافس، يحوّله التوحيد إلى ندم يشعر به الربّ الإله في داخله. وأول ظهور للندم الإلهي، الذي سيتكرر مرّاتٍ عديدة بعد ذلك، هو أيضاً أول ظهور للإله كشخصية أدبية حقيقية متميّزة عن القوى الأسطورية وعن المعاني المجرّدة المكسوّة بصوتٍ مجازيّ. ويمكن القول إن حياة الإنسان الغربي الداخلية الخاصة، والمحدَّدة ثقافياً، تبدأ بحياة الإله الداخلية المنقسمة، وحياة الإله الداخلية تبدأ بندم الخالق.

تأتي نقطة الانعطاف في الأحداث حين يكتشف الربّ الإله أنّ الرجل وزوجته قد عصياه:

فسمعا صوت الربّ الإله وهو مُتَمَشٍّ في الجنّة عند نسيم النهار؛ فاختبأ آدم وامرأته من وجه الربّ الإله بين شجر الجنّة. فنادى الربّ الإله آدم وقال له: «أَيْنَ أَنْتَ؟» قال: «إني سمعت صوتك في الجنّة، فخشيت لأني عريان، فاختبأتُ». قال: «فمن أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي نهيتك عن أن تأكل منها؟» فقال آدم: «المرأة التي جَعَلْتَها معي، هي أعطتني من الشجرة، فأكلت». فقال الربّ الإله للمرأة: «ماذا فعلتِ!» فقالت المرأة، «الحيّة أغوتني، فأكلت». (3: 8 - 13).

إنّ اللغة التي يُصْدِرُ بها الربّ الإله أمره الواحد، غير المعلَّل ومن ثم يتحادث بها مع الرجل والمرأة بعد عصيانهما هي لغة يمكن لأي بشريّ أن يستخدمها في حديثه مع بشري آخر. فهي خاليةٌ من تلك البساطة المهيبة، المجرّدة التي نجدها في لغة الإصحاح الأول من **التكوين**، كما أنها خالية أيضاً من أي ترفّع شعريّ أو بلاغيّ. لكن هذه اللغة تتغيّر عندما يعاقب الربُّ الإلهُ الإنسانَ على خطيئته التي اكتشفها. ومايصّبه من لعناتٍ على الحيّة، والمرأة، والرجل، على التوالي، هو عبارة عن تفجرٍّ غاضبٍ عنيف وهو أيضاً أول قصيدة طويلة في **سفر التكوين**:

فقال الربُّ الإله للحيّة:

«إذْ صنعتِ هذا،

فأنتِ ملعونةٌ
من بين جميع البهائم
وجميع وحش البرّيّة:
على صدرك تسلكين
وتراباً تأكلين
طول أيام حياتك.
وأَجْعَلُ عداوةً
بينك وبين المرأة،
وبين نسلك ونسلها؛
فهو يسحق رأسك،
وأنتِ ترصدين عَقِبَهُ».
وقال للمرأة:
«لأُكَثِرَنَّ مشقّات حَمْلِك؛
بالألم تلدين البنين.
وإلى بعلك تنقاد أشواقك،
وهو يسود عليك».
وقال لآدم: «إذْ سمعتَ لصوت امرأتك فأكلتَ من الشجرة التي نهيتك قائلاً:
لاتأكل منها،
فملعونةٌ الأرض بسببك؛
بمشقّةٍ تأكل منها
طول أيام حياتك:
وشوكاً وحسكاً تنبت لك.
وتأكل عشب الصحراء؛
بعرق وجهك تأكل خبزاً،
حتى تعود إلى الأرض -
التي أُخِذْتَ منها.
لأنك تراب،

وإلى التراب تعود (3: 14 - 19).

هذا التفجّر البلاغي مفاجئٌ تماماً، وشديد، وتخضع له الحيّة خضوعاً مفرطاً دونما اعتراض، فلا تُعَاوِدُ الكلام أو الفعل مرّةً أخرى. ولذا، فإن من الصعب أن ينهض هذا المشهد بالوظيفة التي تنهض بها معركة أسطورية. وبناءُ أيّ تصوّرٍ عن صراعٍ كوني تحبطه واقعةُ أنّ الحيّة قد نطقت بالصدق عن شجرةٍ نطق الربّ الإله عنها كذباً. والحقيقةَ أنّ الحيّة تبدو وكأنها نسخة مطابقة من الربّ الإله لاخصماً عظيماً له، ولذا فإنّ عقاب الربّ الإله لهذين الزوجين البشريين يكاد أن يكون فعلاً جائراً. لقد أعطى الخالقِ، بوصفه **الله**، مخلوقاته البشرية كلّ ما خلقه ليُخْضِعُوه ويعتاشوا عليه، أمّا **الرب الإله**، الأقلّ كرماً بكثير، فلم يعطهم سوى جنة عَدْن كي يحرسوها. وهاهو الآن يستردّ منهم حتى هذه الهبة المتواضعة.

ومع هذا الاسترداد، تلتغي ضمناً كل الترتيبات التي رتّبها الإله للإنسان. فإذا ماكان الإنسان قد أفشل الربَّ الإله، فإنّ ذلك يعني أنّ كلّ ما أعدّه الله للإنسان، واقتضى منه ستة أيام من العمل، هو أدنى إلى الفشل. إلا أن فجائية هذا التحوّل أو الانقلاب تبقى أكبر من حجمه. وحتى لو عَلِمْنَا أنّ الربّ الإله يمثّل تمثيلاً، وأنّه لم يكن بحاجةٍ لسؤال الرجل والمرأة عن مكانهما أو لسؤالهما بعد ذلك عَمَّن أعلمهما أنهما عريانان، فإننا نبقى غير مهيئين لاستقبال ردّة فعله الانتقامية وقسوتها. فما الذي يدفع الربّ الإله، الذي استعرض أمام الإنسان كل حيوان الخليقة بصبرٍ وطول أناة بحثاً عن شريك له، ما الذي يدفعه إلى الردّ بهذا التسّرع والقسوة على معصية المرأة وغلطة الرجل التي تبدو بريئةً؟ وكيف يرى الربّ الإله إلى العلاقة التي تربطه بالإنسان في هذه اللحظات الافتتاحية الحاسمة؟

في رواية الخلق الأولى، خلق الله الإنسان ليكون صورة له. أما في رواية الخلق الثانية فالأمر مختلف. هنا يخلق الربّ الإله الإنسان من التراب، وليس بالكلمة التي ينطق بها فمه، ولايصدر عنه أبداً مايشير إلى أنَّ مخلوقه هذا مصنوع على صورته. كما نجد أن عُرْيَ الرجل والمرأة، الذي لم يكن له أية أهمية في الرواية الأولى، قد صار أمراً مهماً يتمّ الإلحاح عليه في الثانية، وكذلك على رغبتهما وخجلهما. ولكن، مادامت الرواية الثانية تأتي كتتمةٍ للأولى لاكتصويبٍ لها، فإنّ التراب، والرغبة، والخجل تصبح جميعاً معلومات هامة عن الإله، ذاك الأصل الذي يواصل الإنسان كونه صورته.

والحقيقة أنّ الربّ الإله يتصرّف في فورانه الانفعالي المديد الذي أوردناه للتوّ كما يتصرّف من هو أصلٌ للمخلوق البشري المصنوع من التراب والهواء. وكنّا قد رأينا في رواية الخلق الأولى أنّ العلاقة بين الخالق والمخلوق لاعلاقة لها بالطاعة. فالله قادر ومُهاب، لكنه بالغ الكرم لدرجة أنَّ سوء السلوك البشري قد لايعكّر صفوه. وأمره «انموا واكثروا»، هو دعوة سمحاء أكثر منه أمراً. وماهما إلا صفحتين اثنتين حتى يظهر الربّ الإله أقلّ قدرة، وأقل كرماً، بل حقوداً مُحِبّاً للانتقام أيضاً. والأسوأ في الأمر أنه مجانيّ في غضبه كما كان الله مجانيّاً في سخائه. وبالنسبة للربّ الإله، فإن كلّ الأشياء معلّقة بإطاعة أمره الخادع المضلّل.

والربّ الإله، بوصفه شخصيةً، مُقْلِقٌ تماماً، ككلّ من يملك قدرة هائلة ولايعرف ماينبغي أن يفعله بها. فمع أن قدرة الربّ الإله تبدو أقلّ من قدرة الله، إلا أنها تقلقنا، فالدوافع التي تدفع إلى ممارستها متضاربة متصارعة، والعلاقة التي يمكن لهذه الدوافع أن تتصارع فيها هي علاقة قريبة ولصيقة على نحوٍ مزعج. فالشخصية المخيفة تكون مخيفة أكثر حين تقف قريبة منك بما يكفي لأن تلمسك. والربّ الإله أقرب إلى مخلوقاته البشرية من الله. وهو، بخلاف الله، يلمسهم، جسدياً. تلك اللمسة التي تُضَخِّم كلّ ما يتعلق به، خاصةً حين تأتي بعد إثمٍ يقترفونه.

لقد أشرتُ إلى أنّ من الممكن قراءة إغواء الحيّة لحواء كحادث تقوم فيه الحيّة بدور عميل للربّ الإله دون دراية منها. بيد أن النصّ ملتبس. وأيّة قراءةٍ للإغواء على أنه تلاعبٌ صفيق للربّ الإله بمخلوقاته، مؤلِّباً أحدها على الآخر، لابدّ من وضعها قبالة نداء الربّ الإله في الجنة، «أين أنت؟» (3:9). فإذا ماكان الله في رواية الخلق الأولى قد خلق الإنسان لأنه رغب بصورة، فإن الربّ الإله يبدو كمن خلق البشر لأنه رغب برفاقٍ أو صَحْبٍ. وفي الآية (21) من الإصحاح الثالث في **التكوين** نجد أن تلك الحرقة البريئة في ندائه السابق تصبح شيئاً أعمق: «وصنع الربّ الإله لآدم وامرأته أقمصةً من جلد وكساهما». فكيف يمكن لنا أن نقرأ هذه الآية إن لم نقرأها كتعبير عن ندم الرب الإله على ندمه؟ لقد فرض على المرأة منذ قليل مشقّة الحمل وألم الولادة، وفرض على الرجل عمل الأرض المجهد، فلماذا يشعر الآن أن عليه إراحتهما من متاعب صناعة اللباس؟ لماذا إن لم يكن، ببساطةٍ، قد شعر بالندم لكلّ ماجرى؟

لقد كان بمقدور الربّ الإله أن يقدّم للرجل والمرأة عدداً من الخدمات الأخرى وهو يسوقهما خارج الجنّة؟ كان بمقدوره أن يُطْعِمَهُما، مثلاً، أو أن يُعْلِمَهُما بما ينتظرهما. فمع أنهما خُلِقا بالغين، إلا أنهما حديثا الولادة في هذا العالم وعاجزان. كان بمقدوره أن يقول لهما مايخفّف من تلك اللعنة التي لاتزال ترنّ في مسامعهما. أوأن يشرح لهما، في النهاية، ما اضطره لفعل مافعل. لكنه لم يَقُم بأيّ شيء من هذا. ومع ذلك فإن ثمّة حنوّ وحرقة فيما يفعله، إذْ يختار أن يستر عريهما إشارة وداع.

يُلِحُّ بعض الكتّاب ـ ومن بينهم كتّابٌ حداثيون جداً ممن يصّرون على مافي **الكتاب المقدّس** من تنوّرٍ جنسيّ ـ يلحّون على أن خطيئة آدم وحواء لاعلاقة لها بالجنس. وهم يأخذون كلمتيّ «خير» و«شرّ» في عبارة «شجرة معرفة الخير والشرّ» بمعنىً عام، ولايرون أن المقصود بكلمة «معرفة» المعرفة الجنسية وحدها. لكن هذا التأويل يتعارض مع مايحدث عند أكل الثمرة المحرّمة: «فانفتحت أعينهما فعلما أنهما عريانان؛ فخاطا من ورق التين وصنعا لهما منه مآزر» (3:7). إنّ ما يولّد الخجل ليس الرغبة ذاتها وبذاتها، وإنما معرفة المرء رغبته. فالحيوان يرغب، لكنه لايعرف أنه يرغب، أو أنه موضوع للرغبة، ولذا لايشعر بأيّ خجل. وردّة الفعل المتهللة التي يبديها الرجل لدى رؤيته المرأةأول مرّة (2:23). تنطوي بلا ريب على أنّه رغب بها منذ البداية؛ ومما يزيد ذلك وضوحاً قول الرجل: «يترك الرجل أباه وأمه ويلزم امرأته فيصيران **جسداً واحداً**» (2: 24). بيد أن هنالك فارقاً. فواقعة أنّ كليهما كانا «عريانين... وهما لايخجلان» (2: 25)، لاتعني أنهما

كانا بلا رغبة مثل طفلين صغيرين، بل تشير إلى أنهما لم يكونا على معرفةٍ برغبتهما.

إن مايولّد الخجل هو رغبة **مفهومة**، أو حاجة **مُعْتَرَفٌ بها**. فهل نجد في نداء الربّ الإله «أين أنت؟» اعترافاً بحاجتهِ، مما يعني أنه عامداً يعرّض للشبهة سيادته الكاملة؟ وبعبارة أبسط، هل يفْتَقِدَهما؟ وهل الرجل والمرأة، في رغبتهما التي صارت الآن مخجلةً واحدهما تجاه الآخر، أكمل صورة له، هو الذي رغب بهما لدرجة أنه خلقهما لكنه لم يفهم ماكان يفعله إلا بعد أن تمّ؟ وهل الذي يثير غضبه هو هذا؛ تكَشُّفُ أنّه خلقهما لحاجةٍ يشعر بها وليس لأنه سيّدٌ يفعل مايشاء؟ وهل شعر بالخجل من رغبته الخاصّة، بعد زوال غضبه، فراح يغطي خجله بتغطية خجلهما؟

إن ماينطوي عليه الفعل مما يمكن قراءته هو دوماً أكثر بكثير مما ينطوي عليه القول. ومع ذلك فإن هذا الفعل المحدَّد ينادي مطالباً بالتفسير. لماذا يتحول الربّ الإله فجأةً إلى كائن حنون يضمّد الجرح الذي كان قد أنزله للتو في سَوْرة غضبه؟ ولنلاحظ أيضاً أن الربّ الإله لايكتفي بإعطاء مخلوقيه الخجولين، والمعاقَبين، والمهانين أقمصةً من جلد؛ بل يضعها بنفسه على جسديهما العاريين. وسوف نرى لاحقاً أنَّ هذه الحركة شبه الأبوية، بفجائيتها وحميميتها، هي حركة مميّزة للربّ الإله.

والحنان يزيل النقمة حقاً، لكنه يجعل التناقض أكثر إثارة للأعصاب، فالرب الإله الحنون تجاه مخلوقَيه هو نفسه الذي يقول في آيةٍ تأتي بعد ذلك مباشرةً: «هو ذا آدم قد صار كواحد منّا، يعرف الخير والشرّ، والآن لعلّه يمدّ يده فيأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل، فيحيا إلى الدهر» (3: 22). وهذا برهان آخر على أن الحيّة كانت تقول الحقيقة: «لن تموتا، إنما الله عالم أنكما في يوم تأكلان منه (من ثمر الشجرة المحرَّمة) تنفتح أعينكما وتصيران كآلهةٍ عارفي الخير والشرّ» (3: 4 ـ 5). وهذا ماحدث فعلاً، بشهادة الربّ الإله نفسه. فلماذا حاول الربّ الإله أن يخفي أنّ هذا ما سيحدث؟ ولماذا أراد أنْ يَحُولَ دون أن يحيا الإنسان إلى الأبد؟ وإذا ماكان دافع الله الوحيد إلى خلق الإنسان أن يكون الإنسان صورة الله، ومادام الله نفسه يعيش إلى الأبد، فلماذا لايعيش الإنسان إلى الأبد؟ أما كان للخلود ـ لو سمح به الربّ الإله ـ أن ييسّر طاعة الأوامر الإيجابية التي أمر بها الإنسان «انموا واكثروا، واملأوا الأرض وأَخْضِعوها»؟

يعيدنا قلق الربّ الإله الواضح إلى ملاحظتنا التي مفادها أن غاياته تحتوي ضمنها وعلى نحوٍ مشؤوم غايات الحيّة التي يُفْتَرَضُ أنها غاياتٍ عدائية. ويبدو أن الرب الإله يلعب لعبة مزدوجة، بين التعّمد والمصادفة. فهو لايوجّه تفسيره إلى هذين البشريين الأولين؛ أي أنه لايوجّه إليهما قوله: «هو ذا آدم قد صار كواحدٍ منا...». ومع أن هذه هي الحقيقة الفعلية، فإنه يرى أنهما يجب ألّا يعرفاها. ولقد أصبح الله المتعالي، والحاسم، والصادق في أفعاله الخالقة، مثل الربّ الإله قريباً، ومتقلّباً، وميّالاً إلى ندم غامض وإلى مورابات أشدّ غموضاً. إنّ الربّ الإله **هو** الله نفسه. وليس في هذا النصّ شخصيّتان رئيستان، بل واحدة. إلا أنّ هذه الشخصية الرئيسة تشتمل على شخصيتين متميزتين على نحوٍ يلفت الانتباه.

المُدَمرّ
«نَدِمْتُ على خَلْقي لهم»

التكوين 4 ـ 11

على الرغم من أنّ الربّ الإله يضع الإنسان في جنّة عَدْن «ليفلحها ويحرسها»، فإننا نلمس لديه ميلاً مناهضاً للزراعة واضحاً في اختياره العمل الزراعي، لا الرعي أو أيّ عمل آخر، عقاباً على الخطيئة. ولأن جامعي الثمار والصيادين أسلاف للمزارعين والرعاة، فإنّ من الممكن سماع أصداء هذا التوتر نفسه في اختيار الله الطعام النباتيّ وحده للإنسان في **التكوين** 1: 29، حيث يقول: «هاقد أعطيتكم كل عشب يبزر بزراً على وجه الأرض كلّها، وكلّ شجرٍ فيه ثمر يبزر بزراً؛ يكون لكم طعاماً». إلا أن قصة قاين وهابيل هي التي يعتبرها المؤرّخون أوضح صورة أسطورية لهذا الصراع بالغ القِدَم:

وعرف آدم حواء امرأته، فحملت وولدت قَاين، فقالت: «قد رُزقت رجلاً من عند الرب». ثم عادت فولدت أخاه هابيل. فكان هابيل راعيَ غَنَم، وقاين كان يحرث الأرض. وكان بعد أيام، أنّ قاين قدّم من ثمر الأرض تقدمةً للربّ؛ وقدّم هابيل أيضاً شيئاً من أبكار غنمه ومن سِمَانِها. فنظر الرب إلى هابيل وتَقْدِمَتِهِ، وإلى قاين وتقدمته لم ينظر. فشقّ على قاين جداً وسقط وجهه. فقال الربّ لقاين:

«لِمَ شَقَّ عليك ولِمَ سقط وجهك؟
ألا إنّكَ إنْ أحسنتَ تنال.
وإن لم تُحْسِنْ فعند الباب خطيئةٌ رابضةٌ
وإليكَ انقياد أشواقها،
وأنت تسود عليها».

وقال قاين لهابيل أخيه: «لنخرج إلى الصحراء»، فلمّا كانا في الصحراء، وثب قاين على هابيل أخيه فقتله. فقال الربّ لقاين: «أين هابيل أخوك؟» قال: «لاأعلم. ألعلّي حارسٌ لأخي؟» فقال: «ماذا صنعت؟ إنّ صوت دماء أخيك صارخ إليّ من الأرض! والآن، فملعونٌ أنت من الأرض، التي فتحت فاها لِتَقْبَلَ دماء أخيك من يدك. وإذا حرثت الأرض، فلا تعطيك قوّتها أيضاً. تائهاً شارداً تكون في الأرض».

فقال قاين للربّ: «ذنبي أعظمُ من أن يُغْفَر! إنك قد طردتني اليوم عنِ وجه الأرض، ومن وجهك أستتر وأكون تائهاً شارداً على الأرض، فيكون أن كلّ من وجدني يقتلني!» فقال له الربّ: «لذلك، كلّ من قتل قاين، فسبعة أضعافٍ يُقَاد به». وجعل الربّ لقاين علامةً، لئلا يقتله كلّ من وجده. وخرج قاين من أمام الربّ فأقام بأرض

نُودِ شرقيّ عَدْنٍ». (تكوين، 4: 1 ـ 16).

كائناً ماكان ما يقوله هذا المقطع عن صراع قبل التاريخ بين الرعاة والمزارعين، أو عن أنماطٍ بدئيةٍ للخير والشرّ، فإنه يقول أيضاً أشياء أساسيّة عن الربّ؛ فهو يقول إن الربّ قد مضى مع الرجل والمرأة ـ آدم وحواء ـ حين طُرِدوا من جنة عَدْن. وهذا أمر يصعب التنبؤ به من الإصحاحات الثلاثة الأولى في **سفر التكوين**، حيث تقول السورة الأخيرة في الإصحاح الثالث أن الرب الإله طرد آدم، فأقام هذا الأخير «شرقي جنّة عدن الكَروبينَ وبريقَ سيفٍ متقلّبٍ لحراسة طريق شجرة الحياة». والحقيقة أنه كان من الممكن لـ **الكتاب المقدّس** أن يختم بهذه السورة، بما فيها من إحساس بالحسم والنهائية. وكان من الممكن إضافة هذه الإصحاحات الثلاثة الأولى من **التكوين**، المكتَشَفةِ حديثاً، إلى متحف الكنوز الأثرية بوصفها واحداً آخر من نصوص الشرق الأدنى التي فُكّت رموزها وانكشفت. لكن ذلك ليس فيه من الحكمة الكثير.

إلا أنّ الربّ الإله، حين كسا الرجل وامرأته أقمصةً من جلد، لم يكن يعطيهما هدية وداع وحسب، بل إشارةً أيضاً إلى أنَّ علاقته بهما سوف تتواصل. فما هي طبيعة هذه العلاقة؟ فهما لايعرفان طبيعتها، في هذا الصباح الكونيّ التالي، ولانحن نعرف أيضاً. فالأوامر المتعلقة بأشجار جنّة عدن لم يعد لها الآن أية أهمية عملية. والأمر السابق بأن «ينموا ويكثروا» لم يتمّ إلغاؤه، ولكن ما الذي يمكن للرب الإله أن يريده أيضاً؟ ما الذي يريد أن يفعله؟ وما الذي ينبغي للإنسان أن ينتظره منه، بعد هذا الانقلاب المدمّر؟

ثمة اختلاف ملفت بين الله والربّ الإله في الموقف من الإنسان وكونه مخلوقاً على الصورة الإلهية أو مجانساً للألوهة. فقد تحدّث الله عن خلق الإنسان «على صورتنا»؛ أما الرب الإله فلم يفعل. والواقع أنّ الرب الإله يتخذ موقفاً معاكساً تماماً حين يحذّر من أنَّ الإنسان «قد صار كواحدٍ منّا» في المعرفة؛ وكأنه يحذّر هذه الـ «نا» السماوية من أن يكون الإنسان على صورة الله. بل إن الرب الإله يبدي اعتراضاً أشدّ على احتمال أن يكون الإنسان شبيهاً بالله في العيش مدى الدهر والخلود، ولذا فإنه يردّه إلى الفناء: «لأنك تراب/ وإلى التراب تعود» (3: 19). وفي حين كان أمر الله للبشر قاطعاً وصريحاً بأن «ينموا ويكثروا»، فإن الرب الإله يريد لهم أن يحيوا، ولكن ليس إلى الأبد، وأن يكثروا، ولكن ليس من غير ألم.

ونجد في **التكوين** 6: 1 ـ 4، أنّ بني الله، وليس بنو الربّ، هم من ينجذبون إلى بنات الناس ويتخذونهنَّ نساءً لهم. ويعترض الربّ على هذا الاقتران. ومايعترض عليه ليس تمازج الأجناس بل تلك الزيادة البالغة في النماء والخصوبة التي تنجم من فترات حياةٍ تمتد قروناً. فلعنة الفناء التي أنزلها بالإنسان من قبل لاتمنع هذا النماء، ولذا فإنه يضيف إليها فقرة جديدة ويقرر ألّا تتعدى أيام الإنسان مئة وعشرين سنة.

وعلى الرغم مما يبدو عليه الإله من اختلاف تبعاً لكونه الربّ أو الله، يبقى صحيحاً أن كلّ ماهو منسوب إليه تحت أيٍّ من الاسمين منسوبٌ إليه تحت الاسمين كليهما. فهو في هذه المرحلة من حياته شخصية واحدة تشتمل على شخصيتين (أو على شخصيتين مضاعفتين، إذ أخذنا

جانب الحيّة فيه). وهذا الالتباس تحديداً هو مايرتفع بمستوى التوتر الانفعالي في قصة قاين وهابيل.

يقدّم كلٌّ من قاين وهابيل، أولّ ولدين لآدم وحواء، تقدماتٍ للربّ (يستخدم النصّ كلمة «الربّ» بدلاً من «الرب الإله» في هذا المقطع، وسوف يستخدم بعد ذلك فصاعداً إما «الربّ» أو «الله»). لِمَ هذه التقدمات؟ فالربّ لم يطلب شيئاً منها. إلا أنّه ينظر إلى هابيل وتقدمته ولاينظر إلى قاين وتقدمته؛ فيشقّ على قاين ويغضب. لماذا؟ ما الذي كان قاين ينتظره؟ وكما في **التكوين** 2 ـ 3، فإن الربّ يكلّم قاين في هذا الإصحاح الرابع كما يكلّم رجل مندفع رجلاً آخر. فهو يتكلّم لكي يدين أساساً. إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الإدانة لاتنجم عن خرق قاين لأمرٍ أصدره الربّ. فهو لم يصدر أمراً بعدم القتل. وحين يقول الربّ لقاين، بعد الجريمة: «إنّ صوت دماء أخيك صارخٌ إليّ من الأرض!» يبدو كأنه قد اكتشف للتوّ أن ثمّة مايستحق الإدانة. فهناك نوع من التردّد والتلمّس من كلا الطرفين في هذه العلاقة. وربما كان قول الربّ «صوت دماء أخيك صارخ إليّ» استعارة تعبّر عن الاهتياج أكثر مما تعبّر عن الإدانة الأخلاقية. ثمّة خطأ ما، ولكن هلِ يعرف الرب في هذه اللحظة ماهو هذا الشيء على وجه التحديد؟ إنه يتصرّف ومن ثم يستدلّ على نواياه ومقاصده الخاصة مما فعله.

وعقاب قاين هو تشديد لعقاب آدم. فالرب الإله كان قد قال لآدم: «ملعونة الأرض بسببك؛ بمشقّةٍ تأكل منها/ طول أيام حياتك» (3: 17). أما لعنة قاين فتتمثّل في أن الأرض لاتثمر إذا حرثها، وفي أن يصير تائهاً شارداً في الأرض. ويرى قاين في هذا العقاب **قطعاً** لعلاقته بالربّ: «من وجهك أستتر». لكن قيمة هذه العلاقة، شأنها شأن قيمة الحياة، لاتُكْتَشَفُ إلا بعد أن تضيع. وتبعاً لـ **التكوين** 4: 26، فإنّه لم يبتدئ الدعاء «باسم الرب» إلا في الجيل الذي تلا جيل قاين وهابيل. أما قاين وهابيل فلم يكتشفا أن الربّ كائنٌ تُقَدَّم إليه التقدمات إلا وهماً يقدّمان تقدماتهما. والربّ نفسه لم يكتشف دوره كمنظّم لشؤون البشر إلا حين يبدأ بتنظيمها. وها هو الإنسان يكتشف كيف ستكون حياته بعد جنّة عدن، وها هو الرب يكتشف أو يحدّد كيف ستكون علاقته مع صورته في الوقت الذي راحت فيه هذه الصورة تعيد إنتاج نفسها في ظروفٍ شديدة الاختلاف عن تلك التي خطط لها. والحقيقة أنّ الرواية **الإلوهيمية** عن الجيل البشري الأول (5: 1 ـ 3) تختلف من نواحٍ عدّة عن الرواية **اليهوية**(*) التي تسبق قصة قاين وهابيل. وسيلاحظ القارئ اليقظ أن الرواية **الإلوهيمية** تجعل شيتاً، وليس قاين، أول بناء آدم. ومما يلاحظ أيضاً أن الرواية **الإلوهيمية** تجعل التكاثر صورةً للخَلْقِ الإلهيّ وتغفل على الدوام أيّ ذِكْرٍ لدور

(*) ـ أصبح من المعروف اليوم أن هنالك أربع روايات، أو أربعة أصولٍ أو تقاليد مختلفةٍ، جُمِعتْ منها الأسفار الخمسة الأولى من **الكتاب المقدس**: 1) ـ التقليدي اليهوي، الذي يتحدث عن الإله باسم يهوه، «الرب»، 2) ـ التقليد الإلوهيمي، الذي يتحدث عن الإله باسم إلوهيم، «الله»، وهذان التقليدان قصصيان، 3) ـ التقليد الكهنوتي، وهو تقليد تعليمي وليس قصصياً، يتميّز باهتمامه بالتشريعات، والطقوس، والأنساب، ويُعْتَبَرُ سفر اللاويين سفراً كهنوتياً صرفاً، 4) ـ تقليد «التثنية»، وهو تقليد لا أثر له في الأسفار الأربعة الأولى وإنما هو التقليد المتمثّل بنصّ سفر التثنية وحده دون غيره.

المرأة: «يوم خلق الله الإنسان، على مثالِ الله عَمِلَهُ؛ ذكراً وأنثى خلقه وباركه وسمّاه آدم يوم خُلِقَ. وعاش آدم مئةً وثلاثين سنةً، وولد ولداً على مثاله كصورته وسمّاه شيتاً» (5: 1 - 3). أما الرواية **اليهوية**، وبخلاف ذلك، فتبدأ بلقاء جنسيّ - «عرف آدم حواء امرأته، فحملت وولدت قاين» (1:4) - وتُغْفل أي ذِكْر للشبه بين الإله والبشر.

إنَّ هذه الإشارات التي تدّل على وجود تجاذب لدى الإله تجاه الخصب الجنسيّ البشريّ وبالتالي تجاه مكانة الإنسان بوصفه صورةً للإله الخالق، تصبح باهتةً بالمقارنة مع فعلٍ يكشف الشقّ الأعمق بين شقوق التصدّع في الشخصية الإلهية. ففي قصة الطوفان، يصبح الخالق مدمّراً دفعة واحدةً ومن غير تحفّظ، سواء كان الله أو الرب. وهكذا، ولفترةٍ وجيزةٍ لكنها رهيبة، تصبح الغلبة فيه للحيّة، عدوة الإنسان.

وقصة الطوفان هذه تُروى مرتين، شأن قصة الخلق؛ إلا أنّ قصتي الطوفان، بخلاف قصتيّ الخلق، متشابكتان. وتأتي إمكانية ذلك وسهولته من أنّ الصيغتين متطابقتان من حيث البنية. ففي كليهما، يقرر الإله محو الإنسان والحيوان عن وجه الأرض بواسطة طوفان عظيم. وفي كليهما، ينجو نوح وأسرته، إذْ يحذّره الإله ويأمره بأن يصنع تابوتاً (سفينةً) ينقذه من الطوفان. وفي كليهما، ثمة صفحة جديدة تُفْتَح بين الإله والإنسان، إثر انحسار الطوفان. أما الاختلاف فهو في التفاصيل. كم حيواناً أخذ نوح في التابوت؟ الرواية **الإلوهيمية** تقول اثنين من كل صنف (6: 19)؛ أما الرواية **اليهوية** فتقول سبعةً سبعةً من جميع البهائم الطاهرة ذكوراً وإناثاً، واثنين من البهائم التي ليست طاهرة ذكراً وأنثى (7: 2). ومع أنَّ مثل هذه الكلمات التي تمثّل الواحدة منها صِنواً(*) للأخرى تُثْقِل الأسلوب الرشيق والسريع الذي يميّز **سفر التكوين** وتبطئه، إلا أنها لاتحجب الحبكة الواحدة المشتركة.

والأهم من ذلك بكثير هو الاختلاف الملفت في مزاج كلٍّ من الله والربّ في القصتين. فالربّ يتصرّف انطلاقاً من مشاعره الخاصة، وندمه؛ أما الله فانطلاقاً من أنّ العالم قد أضحى بحاجةٍ إلى دمار يطهّره. وهكذا نجد في **التكوين** 6: 5 - 8، أن الربّ يشعر بمرارةٍ، وأن الدمار ينشأ من هذه المرارة: «أمحو الإنسان الذي خلقتُ عن وجه الأرض، الإنسان مع البهائم، والدبّابات، وطير السماء؛ لأني ندمت على خلقي لهم» (6: 7). ومع أنّ هنالك استثناءً لنوح، فإن الأرض لاتُدَمَّر من أجل نوح؛ أي ليس للقيام ببداية جديدة للخلق يكون فيها نوح بمثابة آدم جديد. التدمير هنا هو غاية لاوسيلة، فعلٌ تعبيريّ لافعل أداتيّ. ومع أن الربّ سيقيم عهداً جديداً مع نوح بعد الطوفان، إلا أنه لايبصر مقدَّماً مثل هذا العهد. وبخلاف كلّ هذا، نجد في **التكوين** 6: 11 - 22 أنَّ الله يفعل

(*) - الصِنْو، doublet، كلمة تشترك مع أخرى في الأصل، ولكن كلاً منهما ذات معنى مختلف. وتُطْلَق أحياناً، بنوع من التوسّع، على أية كلمة تماثل أخرى في الأصل أو الشكل أو المعنى.

مايفعله دون غضب وبإدراك تام لما هو مُقْدِمٌ عليه. فهو يصر مُقَدَّماً عهده الجديد. والخطوات التي تقع بين عزمه على دمار الأرض وإعلانه عهداً جديداً تتوالى واحدةً إثر أخرى، وهو مسيطرٌ عليها تلك السيطرة الخالية من الحماس التي رأيناها في أيام الخلق السبعة.

وبعد انحسار المياه وعودة نوح وصحبة إلى اليابسة، يقدم نوح مُحْرَقَاتٍ للرب، وهذه أول مرَّةٍ يُذْكَر فيها الحَرْق في **الكتاب المقدّس**، «فتنسّم الربّ رائحة الرضى، وقال الربّ في نفسه: لا أعيد لعن الأرض أيضاً بسبب الإنسان، بما أنّ تَصَوُّرَ قلب الإنسان شرير منذ حداثته؛ ولا أعود أُهلكُ كل حيٍّ، كما صنعتُ» (8: 21). إن الربّ الذي لم يسبق له أبداً أن قال عن الإنسان إنه حَسَنٌ، حتى حين قال ذلك عن الخلْق، يقول في هذه اللحظة إن «تصوّر قلب الإنسان شرير منذ حداثته»، أي أن الإنسان قد وُلِدَ شريراً، لاسبيل لإصلاحه. فأيّة نتيجةٍ كانت ستنتج إذاً، لولا تلك الرائحة التي تنسَّم الربّ فيها الرضى؟ خاصةً وأنّ الربّ لم يخطط مسبقاً لكلّ خطوة من خطوات الطوفان. وغضبه، والعنف الناجم عن هذا الغضب، هو انفجار مزاجيّ كالذي نجده في العلاقة بين الأشخاص؛ فهو ردّة فعل دون وعيٍ واضح لما يتكوّن منه ذلك الشرّ الإنساني. أما وعده بأن يحجم عن أي عنف مدمّر فهو وعد يصدر عنه دون تروٍّ، ومازال مفتقراً لأي تحديدٍ يخصّ مايريد من الإنسان عمله ومايريده أن يمتنع عنه.

وباختصار، لقد كان من الضروري تقديم المغريات للرب كي لايعود إلى مثل هذا الغضب، وهذه المغريات هي تقدمات نوح. أما الله، بخلاف ذلك، فلا يطلب أية تقدماتٍ من نوح. بل إنه، على العكس تماماً، يعطي نوحاً إشارةً، هي قوس قزح، أنه «كلّ ذي جسدٍ لاينقرض أيضاً بمياه الطوفان» (11:9). وعهد الله هذا لايقيمه مع نوح وحده وإنما مع نسله جميعاً، مع الجنس البشري كله، فجميع هذا الجنس هو نَسْلُ نوح من الآن فصاعداً، بل إن العهد يتعدّى الجنس البشري ليطال الواقع المادي كلّه، كعادة الله حين يتكلّم عن مثل ذلك. وفي حين لايبارك الربّ نوحاً وبنيه، فإن الله يباركهم ويحضّهم بحرارةٍ لانجدها في الخلق الأول على أن ينموا ويكثروا ويتوالدوا في الأرض ويكثروا فيها (7:9).

والحقيقة أن الله يتكلّم بانفعالٍ يشبه انفعال الربّ في موضع واحدٍ، حين يفرض تحظيره الأول على الإنسان، مشترطاً ماينبغي على الإنسان فِعْله تفادياً لدمارٍ جديد. وكان الله قد أشار قبل الطوفان إلى أنّ جور الإنسان هو الذي اقتضى دمار العالم (6: 11 - 13). وهاهو بعد الطوفان يعبّر عن الرأي ذاته بصيغة الأمر الذي لاهوادة فيه، وبجملةٍ لعلّها الأدقّ والأشدّ أناقةً في **الكتاب المقدّس**. وهذه الجملة - Šopek dam haàdam baàdam damo yišapek - تشتمل على تلاعب لفظيٍ بكلمة dam «دم»، وكلمة àdam «إنسان». وَترْجَمَتُها: «إن يكن سافك دم الإنسانِ إنساناً، فدمه يُسْفَكُ»(*) (6:9).

(*) - في **الكتاب المقدّس** الصادر عن جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة، ساحة النجمة، بيروت 1951، نجد: سافك دم الإنسان بالإنسان يُسْفَكُ دمه.

ما الذي يدفع الله للاهتمام بسفك الدماء إلى هذه الدرجة؟ ربما كان في تتمة الجملة السابقة نوعاً من التفسير: «إن يكن سافك دم الإنسان إنساناً، فدمه يُسْفَك، لأنه بصورة الله صُنِعَ الإنسان». فالله يرى مخلوقه صورةً له، بخلاف الربّ. ولكن من غير الواضح تماماً لماذا يقتضي ذلك تحظيراً للعنف بين البشر. أينبغي على البشر أن يُجِلّ أحدهم الآخر كما يجلّ الله، لأنّ امتهان صورة الله هو بمثابة امتهان لله ذاته؟ سرعان مايخطر هذا التفسير على الذهن، بيد أنه ينطوي على مفارقة تاريخية؛ فالله لم يطلب الإجلال بعد، فما بالك بالعبادة. وكذلك الرب. بل إنَّ بعض قرّاء **الكتاب المقدّس** المبتدئين تسحرهم تلك الطريقة العادية، والشخصيّة التي يتكلم بها الإله مع الإنسان، وخاصةً حين يتّخذ اسم «الربّ». فهو يبدو وكأنه لايطالب بأي إجلال. وتقتضي الجدّية في تناول هذا الأمر أن نسأل ما إذا كان الإله قد أدرك بعد أنه جدير بالإجلال. فإن لم يكن ثمّة مايدلّ على إدراكه هذا، وليس هنالك مايدلّ فعلاً، فإننا نحتاج إلى تأسيس حظر القتل على شيء آخر غير المطالبة بالإجلال.

ومن اللافت أنّ جملة «إنْ يكن سافك دم الإنسان إنساناً، فدمه يُسْفَك»، كان من الممكن أن تكون خاتمة ملائمة تماماً لقصة قاين وهابيل، إلا أنها تختتم قصة الطوفان بدلاً من ذلك. وهذا يعني أنّ هذا التحظير لايأتي إلا بعد أن يكون الرب/ الله قد سفك قدراً كبيراً من دم الإنسان. فكما قيّد الأمر الذي أصدره الربّ، بعد أن خلق الله العالم، قدرة الإنسان التناسلية، فإنّ الأمر الصادر، بعد أن يدمّر الرب/ الله العالم، هو تقييد لقدرة الإنسان التدميرية. وهكذا فإن التدمير محرّمٌ لأنَّ الله مدمِّر فضلاً عن كونه خالقاً. وانهماك الإنسان في التدمير أو في الخلق سوف يجعل من هذا الإنسان منافساً له.

مدمِّرٌ فضلاً عن كونه خالقاً؟ لقد لاحظ النقد التاريخي منذ فترة طويلة ذلك التشابه بين قصّة الطوفان في **الكتاب المقدّس** والأسطورة البابلية المقابلة لها، سواء في البنية العامة أو في عدد من التفاصيل البارزة. ففي أسطورة الطوفان البابلية، كما في قصة الطوفان هنا، ثمة عشرة أجيال بين خلق العالم ودماره؛ والغضب الإلهي هو الذي يستدعي الطوفان؛ والبطل يطلي مركبه بالقار؛ والإله يتنسّم رائحة المحرَقات بعد ذلك؛ وهلمجرا. إلا أننا نجد اختلافين بين الأسطورة البابلية وأسطورة **الكتاب المقدّس**. الأول، هو أنّ أسطورة **الكتاب المقدّس**. في شكلها المركّب على الأقل، توفر للإله ذريعة أخلاقية لعقاب الإنسان؛ فلا يعود فعله مجانياً بلا مبرر، بل لأن الإنسان يستحقّه. والثاني، والأهم، هو أن الأسطورة البابلية تُطْلِق مردوخ ضدّ وحش العماء المائي تعامة؛ أي أن واحداً من الآلهة هو الذي يثير الطوفان، في حين أن إلهاً آخر يوقفه بعد معركة ملحمية. أما في **سفر التكوين** فلا وجود لإلهين، على الرغم من التعارض الذي تعمّدتُ أن أُظْهِرَه بين الرب والله، بل هو إله واحد، يدعى بالربّ حيناً وبالله حيناً آخر. إلا أنّ المدمّر الأفعواني، المائي (والذي يُدعى في غير مكان باسم **رهب**) قد تم امتصاصه تماماً ضمن الرب/ الله، الخالق، وذلك في قصتيّ **الكتاب المقدّس**(*) عن الطوفان، اللتين جُمِعَتَا في قصة واحدة.

(*) ـ أي اليهوية والإلوهيمية.

لاحظنا في قصة الخلق الثانية أن الأفعى لم يكن لها سوى بقيّة دور مستقلّ. فغايات الحيّة كانت غايات الربّ أيضاً، لأسبابٍ نجهلها. ونلاحظ في قصتيّ الطوفان كلتيهما أن المدمِّر يفتقر حتى إلى هذه البقيّة. فشخصيته العدوانية (وفي الحقيقة، شخصيتها، لأنَّ تعامة/ رهب إلهة) تمّ امتصاصها ضمن شخصيات الربّ وشخصيات الله، كما تمّ اختزال واقعها الماديّ المائيّ إلى مجرّد أداة بين يديه. وعلى الرغم من اختلاف الله والرب كخالقين وكمدمّرين على السواء، فإن المعادلة التي تعطينا شخصية الإله الجامعة بعد انحسار الطوفان ليست **يهوه + إِلوهيم**. إنها **(يهوه + تعامة) + (إلوهيم + تعامة)**.

لقد ثبت أن الخالق قادر على أن يكون مدمّراً بصرف النظر عن الاسم الذي يتّخذه من بين اسميه الأساسيين. وكلٌّ من قصتي الطوفان الإسرائيليتين القديمتين (المتشابكتين الآن في قصة واحدة) هي نوع من الانتحال التوحيديّ لقصة أصلية متعددة الآلهة، مع مايقتضيه مثل هذا الانتحال من تعديل وتنقيح. ففي كلٍّ منهما، ثمّة إلهان متضادان ينصهران معاً في إله واحد، أحدهما صديق للإنسان والآخر عدوّ له. ولعلّنا لانبالغ إذْ نقول إنَّ تعامة هي التي تسيطر في الربّ المنتقم الغاضب، وإنَّ مردوخ هو الذي يسيطر في الله الهادئ الجليل. إلا أنَّ الربّ والله على حدٍّ سواء يبدوان لنا كتخييل جديد تماماً بحيث يصعب الحديث عنهما وكأنهما لونان من «الطبخة» ذاتها. فكلٌّ منهما ثمرة خَرْقٍ فنيّ ودينيّ متميّز.

لايشتمل الله ولا الربّ ولا اجتماع الله والربّ بَعْدُ على كلّ ماستنطوي عليه الشخصية الإلهية الجامعة، إلّا أنَّ كلاً منهما شخصية شبه بشرية متماسكة، على الرغم من الصدع العميق الذي يصل إلى أغوارها بين الخالق والمدمّر. وكلٌّ منهما شخصية تنتمي، بما فيها من ازدواج، إلى الشخصية الجامعة الواحدة ذاتها.

ومرّةً أخرى نصل في **التكوين** 9: 17 إلى لحظة كانت تصلح كختام لـ **الكتاب المقدّس**. فقد رأينا خلقاً تبعته خطيئة، ثم عنف وكارثة، ثم خلق جديد ظافر وعهد أبديّ ضد الجور والعنف. لكن القصة لاتنتهي. فعلى الرغم من قوس قزح الذي يمثّل علامة عهد، لايستطيع الرب الإله أن يكفّ الآن عن كونه موضوع خوفٍ وإعجاب. ومع أنه أقسم على ألّا يدمّر العالم مرّة أخرى، فإنه سيهدد بالحنث بهذا القسم. وهو يبقى بمثابة حضور مهدِّد على الدوام، حتى قبل أن يبدأ التهديد الفعلي. فنحن نعلم مدى قدرته، ولا نستطيع نسيان ذلك. والأمر لايقتصر على صعوبة التنبؤ بما يصدر عن هذه القدرة وحسب، وإنما على خطورة ذلك أيضاً.

الخالق/ المُدَمرّ

«لاتمدد يدك إلى الغلام»

التكوين 12 ـ 25: 11

ثمة هوّة سحيقة من الاختلاف بين الأبوّة والقتل، على المستوى الأخلاقي؛ فالقتل جريمة، أما الأبوّة فواقعةٌ منفصلة عن الأخلاق. أما على المستوى النفسي، فهما مرتبِطان كارتباط الحياة والموت. ذلك أنّ الخصوبة بالنسبة للعقم هي كالحياة بالنسبة للموت، والتحكم بالحدّ الموجب في أيّ من الثنائيتين ينطوي على تحكّم بالحدّ السالب فيها. وبالتالي، فإنّ سيطرة الإنسان على خصوبته التي أعطاه إياها الله تعني سيطرته على العقم أيضاً. وهذه القدرة، القدرة على تقرير من سيولد، هي من مرتبة القدرة على تقرير من سيموت.

ولقد سبق أَنْ رأينا أنّ الربّ لم يكن عارفاً قبل اقتراف الجريمة الأولى وصراخ الدماء من الأرض برغبته في عدم إعطاء الإنسان هذه القدرة على تقرير من سيموت. كما أنه لم يكن عارفاً قبل ملاحظته تكاثر الإنسان برغبته في تقييد سيطرة الإنسان على الحياة. وعلى الرغم من أن السبب المُعْلَن للطوفان هو فساد الإنسان، فإنّ المقطع القصير الذي يسبق الطوفان مباشرة (6: 1 ـ 4)، ويشكّل نوعاً من الاستهلال للقصة، يشير إلى أنّ التكاثر غير المنضبط يلعب دوراً أيضاً.

وفي الإصحاح الثاني عشر والإصحاحات التي تليه من **سفر التكوين**، نجد أنّ الإله، سواءٌ بوصفه الربّ أو بوصفه الله ـ في صراع محتدم مع الإنسان بشأن التحكم بالخصوبة البشرية والسيطرة عليها. وهذا هو المعنى الضمني الدقيق لما يقوله الربّ لأبرام في **التكوين** 12: 1 ـ 3، مفتتحاً دورة سردية طويلة:

انطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أريك.
وأنا أجعلك أمة كبيرة،
وأباركك؛
وأعظّم اسمك،
وتكونُ بَرَكَةً.
وأبارك مباركيك
وشاتمك ألعنه؛
ويتبارك بك جميع عشائر الأرض.

إن وعد الربّ لأبرام بأن يجعله أمة كبيرة، أي بأن يجعله مخصباً، هو إعادة تملّك لقدرةٍ بَدَتْ في السابق ممنوحة للإنسان ومودعة لديه دونما حاجة لأية مساهمة إلهية. وإعادة امتلاك هذه القدرة على منح الحياة توازي إعادة امتلاك الله من قبل للقدرة على أخذ الحياة. فوعد

الخصوبة لأبرام ليس ضرورياً، مادام الله قد أمر البشرية جميعاً بأن تنمو وتكثر. فإذا ماكان أبرام محتاجاً إلى وعد خاص من الربّ كي يصبح أمة كبيرة، فهذا يعني أنه غير قادر على ذلك بنفسه؛ وإذا ماكان الربّ لم يَطَلْ بوعده كل الأمم، فإن حق تقرير الإنسانية لمصيرها التكاثري واستقلالها الكامل على هذا الصعيد يكون مُنْتَقَصاً.

وبعبارة أخرى، فإن المنطلق الذي ينطلق منه السرد يتمثّل في أنّ الخصوبة البشرية مثل مصارعةٍ حتى الموت، مايَهَبُكَ الحياة فيها يأخذُ مني الحياة، والعكس بالعكس. وكنا قد رأينا في **التكوين** 9: 6 أمر الله المناهض للقتل وسفك الدماء. والحقيقة هي أن هذا الأمر لايعمل إلا على تحويل قانون الثأر الدموي إلى فعل إلهيّ بالوكالة؛ فصحيحٌ أن كلّ قاتل سيُقْتَل، وأن البشر هم الذين سيقتلونه، إلا أن الله يدّعي لنفسه حقاً في فعلهم هذا كما لو أنه فعله الخاص، وهم مجرد أدوات لتنفيذه. فما قد يبدو للبشر ثأراً هو في الحقيقة ممارسة الله لحقّه الحصريّ بأخذ الحياة. وكما كان يمكن لـ **الكتاب المقدّس** أن ينتهي عند موضعين قبل الوصول إلى **التكوين** 12: 1 ـ 3، فقد كان بمقدوره أن يبدأ من هذا الموضع الجديد. فثمة بداية طازجة هنا، خاصةً وأنّ أبرام لاتصدر عنه أيّة إشارة إلى أنه قد سمع بآدم أو بنوح أو بكلام الله وأفعاله السابقة. وهو يعرف الله مما يقوله ويفعله له نفسه. إلا أن القارئ يمكن أن يعقد المقارنات التي لايعقدها أبرام، وهي مقارنات تكشف اختلافاً لافتاً بين هذه البداية والبدايات التي سبقتها.

لايقول الربّ لأبرام: «انطلق إلى الأرضِ التي أريكَ وهناك **انمُ واكْثُر**». كلا، فالرب هو الذي سيمنحه النماء والخصوبة؛ وهو من سيتحكم بالتكاثر. وسوف تصبح خصوبة أبرام مَثَلاً يرغب الآخرون واحدهم للآخر بالخير إذ يرغب له بأن يكون مثل أبرام (وهذا هو معنى «وتكونُ بركةً»). وهذا يعني أنّ أحداً لن يكون خصباً كأبرام، لأن أحداً لم يَنَل عوناً إلهياً مماثلاً. وإذاً، فإنّ الربّ يستردّ من الإنسان في هذه الأثناء قَدْراً كبيراً من هِبَة الحياة. فهل يدرك ذلك بنفسه؟ أم أنّ الفعل الإنساني سيكون ضرورياً كي يفرض عليه إدراك أنه يغار؟

يطيع أبرام الأمر، ولكن بصمت. ويمضي إلى شَكِيم في كنعان، وهي مكان له في قصة ذريّة أبرام أهمية لاتضاهيها سوى أهمية أورشليم. ثم يظهر الربّ مرّة ثانية ليعده بأن الأرض ستعطى لذريته، وإن يكن الكنعانيون لايزالون حينئذٍ في الأرض. وبعدها ينتقل أبرام إلى مكان بين إيل وعاي، ويبني مذبحاً للرب، ويدعو باسمه، إلا أنّ مقاومته تبدأ هنا.

ويكون جوع في الأرض، فيهبط أبرام وامرأته ساراي إلى مصر. ويقول أبرام لساراي أن تدّعي أنها أخته وتلتحق ببيت فرعون كواحدة من محظياته، مبرراً ذلك بكونها جميلة وأنّ المصريين سوف يقتلونه كي يأخذوها. والحقيقة أننا لانجد أي دليل على مثل هذا الخطر. ويضرب الربّ بيت فرعون ضربات عظيمة بسبب وجود ساراي هناك؛ إلا أنّ ردّة فعل فرعون بعد اكتشاف الحقيقة تقتصر على استدعاء أبرام واالقول: «لِمَ لَمْ تُعْلِمْني أنها امرأتك؟»، وإخلاء سبيلهما. فالصراع في الحقيقة ليس بين فرعون وأبرام بل بين الربّ وأبرام، فهذا الأخير لايريد خصوبةً بمثل هذه الشروط ويحاول أن يتخلّص منها.

يعطي أبرام زوجته إلى فرعون تعبيراً عن استيائه من الربّ. فهو، بخلاف رغبة الربّ، يعطي فرعون فرصة إنشاء ذريّةٍ من خلال إعطائه ساراي. إلا أن الربّ يتدخل ويعيد التأكيد على سيطرته على الأمور. وكما أطاع أبرام الربّ دون أن يقدّم ردّاً، فإنه يطيع فرعون دون أن يقدم تفسيراً، منحنياً أمام القوة العليا وحدها. وحين يعود إلى بيت إيل/عاي، يظهر الربّ لأبرام للمرّة الثالثة، ومن جديد يعده بالذريّة وبأرض كنعان ويأمره: «قُمْ فامشِ في الأرض طولها وعرضها» (13: 17). ويطيع أبرام أيضاً. وأيضاً لايقول شيئاً.

بل إن صمت أبرام أشدّ لفتاً للانتباه في الإصحاح الرابع عشر من **سفر التكوين**. فلوط، ابن أخيه، المقيم في سدوم، يؤخذ أسيراً في حرب محلية من قبل حلف مكوَّن من أربعة ملوك. ويقود أبرام فريقاً من المحاربين ليحرره من الأسر ولكن دون أن يدعو باسم الربّ. وبعد أن يهزم الملوك الأربعة يتقبّل أبرام بركة ملكي صادق الكاهن الذي يتكلم باسم مايبدو وكأنه إله آخر، «الله العليّ» (èl èlyon بالعبرية). وحين يعرض عليه ملكي صادق حصّة من الغنائم، يرفض أبرام قائلاً إنه أقسم بهذا الإله، «مالك السموات والأرض، لاأخذتُ خيطاً ولاشراك نعل من جميع مَالَكَ» (14: 22 - 23). فهل الربّ وهذا الإله كائن واحد؟ وهل كان أبرام قد أقسم فعلاً مثل هذا القسم قبل أن يبدأ حملته، أم أن الأمر مجرد ارتجال مهذّب في لحظة حماس؟ كائناً ماكان الأمر، فإنّ الربّ ليس أكثر من متفرّج في هذه الأحداث.

ومايقوله الربّ في بداية الإصحاح الخامس عشر يثير شيئاً من السخرية. إذا مانظرنا إليه قبالة صمت أبرام وعدم مشاركة الربّ في معركته:

لاتخف، يا أبرام،

أنا ترسٌ لك؛

وأنا أجركَ العظيم جداً.

فهذا القول، الذي جاء أبرام في الرؤيا، كان ينبغي أن يُقال قبل المعركة مع الملوك الأربعة وليس بعدها. ويبدو أن الرب ينتحل انتصار أبرام بعد أن تحقق كما لو كان نصره. أما ردّ أبرام، وهو أولى الكلمات التي نسمعها من أبرام للرب، فهو عبارة عن إمساكٍ بلحظة الضعف الممكنة لدى الربّ من أجل الشكوى: «اللّهم يا ربّ، ماتعطيني وأنا منصرفٌ عقيماً، وقيّم بيتي هو أليعازر الدمشقي؟ وقال أبرام: إنّك لم ترزقني عقباً، فهو ذا ربيب بيتي هو يَرِثُني». وهنا يأتي وعد الربّ الرابع لأبرام، ويُقال لنا بكلام كثير ولأول مرّة إن أبرام آمن بالرب وصدّقه وأنّ الربّ «حَسِبَ له ذلك برّاً». وهذا يعني أن الربّ يحسب لأبرام حَسَنَةً إذْ يصدّق وعده له بالذّرية. أما بشأن الأرض، فإنّ كلام أبرام هو تعبير عن الشكّ في هذا الوعد أيضاً. فحين يقول له الرب: «أعطيك هذه الأرض ميراثاً لك»، يسأل أبرام: «بماذا أعلم أنّي أرثها؟» ومرّةً أخرى يتجدد الوعد من الربّ، ومعه نبوءة بما سينال ذريّة أبرام من اضطهاد في مصر، لكننا لانعلم هذه المرّة إن كان أبرام يصدّق الربّ. بيد أن الصمت ليس مُصِمّاً، بل هو مسموع بوضوح.

إنّ وعد الخصوبة الذي يتكرر مرّات أربعاً يثير لدى القارئ الشك وليس الثقة. ويرى البحث التاريخي أنّ قصص الوعد هذه هي عبارة عن نُسَخ من قصة واحدةٍ حُفِظَتْ على نحوٍ منفصل ثم أعيد تحريرها في روايةٍ توليفية واحدة. وحتى لو كان الأمر كذلك، فإنَّ أثر الشكّ الذي يتركه التكرار واضح لايمكن إنكاره. فثّمة وعد كان زائداً وغير ضروري أصلاً يتكرر، ويتكرر، ويتكرر أيضاً دون أن يتحقق، حتى يصبح أمراً مقلقاً ومزعجاً. فهل يفتقر الربّ إلى القدرة على الوفاء بوعده؟ هل تعوزه الإرادة؟

تمرّ عشر سنوات أخرى دون أن يولد لأبرام ولد. وساراي لاتقول إنها عاقر بل تقول: «هوذا قد حبسني الربّ عن الولادة»، فتعكس بذلك حقيقة أن الربّ قد نَصَّبَ نفسه قيّماً على خصوبتها (16:2). وترسل ساراي زوجها أبرام إلى أَمَتها المصرية هاجر، وذلك بغضبٍ وتحدٍّ يشبه مارأيناه حين أرسلها أبرام إلى فرعون. فهي أيضاً تسعى إلى تحويل أعطية الربّ إلى المصريين. إلا أن ساراي موزّعة بين رأيين. فحين تحمل هاجر وتهون مولاتها في عينيها، تذلّها ساراي وتطردها إلى الصحراء، أي إلى موتها المحتمل، في الواقع. والمضحك في الأمر أنّ «ملاك الربّ» (وهذا تعبير يشير إلى شكل من أشكال «تجلّي الرب») يأتي إلى هاجر ويعدها بأنها ستضع ولداً، اسمعيل، وأن ذريّة اسمعيل ستكون كثيرةً لاتُحصى، ثم يقول لها أن ترجع إلى مولاتها ساراي وتتضع تحت يديها. ومايجعل وعدَ الربّ لهاجر مضحكاً هو التوقيت الذي يأتي به. فالمرأة حامل أصلاً. ووعد الرب لها بالخصوبة **بعد** حملها كوعده لأبرام بأن يكون درعه **بعد** أن كانت المعركة قد انتهت بانتصاره. ففي الحالتين يبدو الربّ كمثل الشخص الراغب في المساعدة لا كالشخص الذي هو علّة الأمر وسببه. وعلاوة على ذلك، فإن همّه الأساسي هو هزيمة ساراي وإحباط مسعاها وليس مؤازرة هاجر. أو هذا مايحصل، على الأقل. فنوايا الربّ غامضة.

وتمرّ ثلاث عشرة سنةً. وأبرام الآن في التاسعة والتسعين من عمره. ويتجلّى له الربّ (تكوين 17) ويكرر وعده للمرّة الخامسة. ومانلاحظه هو أن كلّ تكرارٍ إلى الآن فيه مزيد من الرصانة والتفصيل قياساً بالذي قبله: (1) ـ كلمة مقتضبة، (2) ـ كلمة أقلّ اقتضاباً بعض الشيء، (3) ـ كلمة مسهبة، (4) ـ كلمة أكثر إسهاباً ترافقها شعائر معيّنة، والآن (5) ـ كلمة أكثر إسهاباً فضلاً عن ختان أبرام وكلّ ذكور بيته وإطلاق أسماء رمزية جديدة على كل من أبرام وساراي، فيصيران ابراهيم وسارة. أما ردّة فعل أبرام على كلِّ ذلك فهي أنه يسقط على وجهه ويضحك ويقول في نفسه (17: 17): «ألابن مئة سنةٍ يُولَدُ، أمْ سارة وهي ابنة تسعين سنةً تَلِدُ؟» وينبغي أن نعلم أن أبرامَ كان قد سقط على وجهه مرّة من قبل في هذا الإصحاح (17: 3)، عندما قال له الربّ: «أنا الله القدير. اسلُكْ أمامي وكن كاملاً. فأجعل عهدي بيني وبينك، وأكثّركَ جداً جداً». وهذا الاسم، «الله القدير»، èl šadday، من أصل غامض. وكلمة Sadday قد تعني الجبال أو تشير إليها. لكن التقليد جرى على ترجمة هذا الاسم بـ «الله القدير»، علماً أنّ èl šadday هو أكثر لقب يُقْصَد به الإشارة إلى القدرة الفجّة، من بين جميع الألقاب التي تُطْلَق على الله في العبريّة. ويبدو انهيار أبرام هنا بمثابة إقرار بتلك القدرة، إلّا أنّ انهياره الثاني

وهو يضحك سرعان مايضع انهيار الأول موضع شكّ وتساؤل. فأبرام لايعرف الله من الخلق أو من الطوفان، كما قلنا، بل من كلام الله إليه وأفعاله تجاهه وحسب، ومن هذه وحدها، مانفع الله بالنسبة إليه؟

إنّ أبرام، الذي لايزال بلا وريث له من زوجته، لم يسمع صوت الله منذ ثلاث وعشرين سنة، حين كان في السادسة والسبعين من عمره. ولعله لايذكر الآن تلك المناسبة إلا بصورةٍ غائمة. أما الوعد فكان كعهده السابق، وعداً بالذريّة والنسل. لكن أبرام لايزال بلا ذريّة. وهاهو الواعد الإله يظهر مرّة أخرى، مطلقاً على نفسه أشدّ الأسماء المتاحة مهابةً وقدرة، ومكرراً للمرة الخامسة وعده الذي لم يَفِ به، ومطالباً بأن يواجه العضو العجوز ذي التسعة والتسعين عاماً نصل الختان عارياً وأعزل. فهل نعجب إنْ ضحك أبرام؟

ونحن حين نقول هذا لانرمي إلى خلق جوٍّ من الفكاهة العصرية الدخيلة على حساب النصّ المقدّس. فالفكاهة هي في النصّ نفسه، شأنها شأن الضحك المرير الذي تضحكه الشخصية البشرية المقابلة أو المنافسة للشخصية الرئيسة. ومع أنّ الأعمار في إصحاحات **التكوين** الأولى طويلة طولاً أسطورياً، فإن أبرام يظلّ رجلاً عجوزاً تماماً، والنصّ ذاته هو الذي يلفت الانتباه إلى عمره. ولإيضاح ذلك، يمكن لنا أن نختزل الأرقام دون أن نختزل الأثر. فأبرام سيموت وعمره مئة وخمس وسبعون سنة (7:25). ولو اعتبرنا أنّ المئة سنة هي الحدّ الأعلى في وقتنا الحاليّ، فإن أبرام كان في عمر السبعين ولم ينجب بعد حين ظهر له الرب، الذي لم يسمع أبرام صوته منذ ثلاث عشرة سنة (بدلاً من ثلاثٍ وعشرين)، ووعده بالخصوبة وطالبه بالختان. كما أن الوعد نفسه يدفع إلى الضحك، فهو يتكرر الآن للمرة الخامسة على مسامع رجل كان قد سمعه أربع مرّات من قبل، وبتأنّق بلاغي يلفت الانتباه. والوعد نفسه غريب وغير مألوف أو همجيّ نوعاً ما. فمع أن «الله القدير» يبدأ كلمته إلى أبرام بالقول «اسلك أمامي وكن كاملاً»، إلا أنّ السلوك الكامل لايرد في بنود العهد الرسمية التي تلي القول السابق، أي أنه لايُطْلَب من أبرام على هذا المستوى. وكلّ مايُطْلَب منه، وعلى نحوٍ فيه إذلال، هو قُلْفته، وقُلْفَة ذكور بيته وكذلك قلفة الذكور الموعودين من نسله المقبل، الذين لم يلد منهم بعد أي ولد شرعي. أليس هذا مضحكاً؟

ويردّ أبرام على وعد «الله القدير» بجملةٍ تهكمية مفحمة: «لو أنّ اسمعيل يحيا بين يديك!» اسمعيل! إنّ تقديم اسمعيل، والرغبة بحياة مديدة لاسمعيل تكافئ القول: «ماعدتُ أنتظر نسلاً سوى هذا الابن غير الشرعيّ الذي لديّ». بهذا الشك المهين يحتفي أبرام بالوعد الأخير المهيب الذي يعده الله. فقبل ثلاث وعشرين سنة، تضرّع أبرام إلى الربّ **لئلا** يكون اسمعيل، ابن الأَمَة غير الشرعي، وريثه الأوحد. وحينها أخرجه الرب إلى خارج وأشار له إلى السماء قائلاً: «انظر إلى السماء واحص الكواكب، إن استطعت أن تحصيها... هكذا يكون نسلك» (15: 5). لكن أبرام لن يُضَلَّل هذه المرة. فاسمعيل هو وريثه الأوحد. وهو يرفض الأمل الذي يُزَيِّن له بورثةٍ آخرين.

ومطالبة الربّ بقطعة من عضو أبرام تأتي متماشية تماماً مع التجاذب الذي أبداه الربّ حيال

فحولة الإنسان عموماً وفحولة أبرام بصورة خاصة. فالختان ليس علامةً اعتباطية أو خارجية محضة على العهد، شأن حلاقة الرأس أوإحداث ندبة شعائرية. بل إن عضو أبرام ـ وأعضاء نسله، أو قدرتهم الجنسية ـ هو مايدور العهد حوله. فهو يطلب من أبرام أن يسلّم، رمزياً، بأنّ خصوبته ليست له كي يمارسها دون إذن أو رقابة من الربّ. وهذا الانتقاص الماديّ من الزيادة الفعلية في عضو أبرام هو دالول(*) تربطه علاقة جوهرية مع مايدلّ عليه. ولو حكمنا من خلال ضحك أبرام المرير وشكوكه التي يوردها النصّ، لرأينا أن أبرام لايصدّق وعود الربّ، لكنه يسلّم التسليم المطلوب. فما الذي يفكر به؟ لانعلم. فهو لايقول شيئاً آخر بعد قوله «لو أن إسمعيل يحيا بين يديك!» بل يمضي إلى التنفيذ، فيتخلّى عن قلفته، كما أمره الرب، وعن قلفة ابنه (إسمعيل الآن في الثالثة عشرة من عمره)، وعن قلفة كل ذكر في بيته. والنصّ لايخفي غرابة اللحظة.

نَصِلُ الآن إلى **التكوين** 18 ـ 19، هذين الإصحاحين اللذين يمكن أن يلقيا بعض الضوء على السبب الذي اعتُبِرَ **الكتاب المقدّس** من أجله واحدةً من روائع التحرير. فالمؤرّخون يعتقدون أن ثمّة منَقّحاً قديماً قد جمع معاً سِيَراً بطوليةً خارقةً مكتوبةً وشفهية، بعضها من مصادر إسرائيلية متنوعة، وبعضها من مصادر غير إسرائيلية، ووضعها في سرد واحد. ويمتدّ هذا السرد، **سفر التكوين** كما يدعى الآن، منذ بدء العالم وحتى اللحظة التي تسبق ولادة أمة(**) بقليل. وهو يوجّه أبحاثاً كثيرةً بوصفه خلاصة لإجاباتٍ على أسئلةٍ طُرِحَت بشأن الأصول. والسؤال المهيمن هنا هو: من أين أتت إسرائيل؟ إلا أنّ المنقّح يجد في **التكوين** 11: 1 ـ 8 مكاناً لسيرة خرافية قديمة تجيب على أسئلة أخرى كالسؤال عن سبب تبعثر البشر في العالم، وسبب اختلاف لغاتهم. كما يجد في **التكوين** 18 ـ 19 مكاناً لإجاباتٍ عن أسئلةٍ إسرائيلية وغير إسرائيلية مختلطة كالسؤال عن سبب تلك التشكلات الملحية الغريبة على طول البحر الميت، وعن تصحّر المنطقة الممتدة على ساحله الشرقيّ بعد أن كانت هناك مدن من قبل، وعن سبب الكراهية التي يكنّها المؤآبيون والعمّونيون للإسرائيليين مع أنهم يعيشون بقربهم وهم أقرباء لهم. بيد أن القصة التي تجيب عن هذه الأسئلة لاترِدُ إلا بعد أن تتحول ثقة ابراهيم بالربّ إلى ضحك فيه شكّ، ذلك أن وضع القصة في هذا الموضع يمثل نقلةً بارعةً من المنقّح إذْ تُحْدِثُ هنا انعطافاً استثنائياً في الصراع بين الرب وإبراهيم على المقدرات الجنسية لهذا الأخير.

تبدأ القصة في الإصحاح الثامن عشر من **التكوين**، حين يتجلّى الربّ لإبراهيم بهيئة رجال ثلاثة. ولأنّ اللاهوت اللاحق لايرى الله إلّا كائناً واحداً، فقد عملت الشروح والتفاسير التقليدية على عقلنة وتبرير هذا التجلّي، فرأت في هؤلاء الثلاثة الربَّ مع اثنين من مرافقيه الملائكة الذكور.

(*) ـ Sign، بالمعنى الذي لهذه الكلمة في السيميولوجيا أو علم الدواليل والإشارات.

(**) ـ غنيٌّ عن القول أنّ كلمة «أمّة» تأتي هنا بمعناها في **الكتاب المقدس** لابمعناها الحديث.

لكن الربّ القادر على الظهور بمظهر رجل واحد قادر أيضاً على الظهور بمظهر ثلاثة رجال. وحين يرفع ابراهيم طَرْفَه وينظر فإن مايراه بوضوح هو «ثلاثة رجال»، في إشارة جليّة كأية إشارة أخرى في **العهد القديم** إلى الكيفية الحرفيّة التي يمكن أن يؤخذ بها خلق الإنسان «على صورتنا» في بعض الأحيان. وعندها يكون كلّ من الجنس والعدد مهمّين. والربّ مفرد، لكنه من حيث تجلّيه فإنه قد يظهر بهيئة الرجل الواحد الذي ظهر لهاجر أو بهيئة عدد من الرجال كما هو الحال هنا. ويبقى أن نقول إنّ التسميتين «الرب» و«الله» تَرِدان وتتبادلان في هذه القصة دون أن يكون ثمّة طريقة متماسكة ومنسجمة للفصل بينهما.

ويأمر ابراهيم بإعداد الطعام لهؤلاء الرجال، ويسألونه: «أين سارة امرأتك؟» ليتطوّع بعد ذلك مباشرة واحد منهم ويقول: «سأرجع إليك في مثل هذا الوقت من قَابِلٍ، ويكون لسارة امرأتك ابن!» (18: 10). وهذا، إذاً، هو الوعد السادس بلا جدوى. وهذه المرّة سارة هي التي تضحك، من داخل الخباء حيث كانت تسمع حديث الرجال:

> ***فضحكت سارة في نفسها، قائلةً: «أَبَعْدَ فنائي، يكون لي تَنَعّم، وسيدي قد شاخ؟» فقال الربّ لإبراهيم: «مابال سارة قد ضحكت، قائلةً: أيقيناً أَلِدُ وقد شخت؟ أعلى الرب أمر عسير؟ في مثل هذا الوقت من قابلٍ أعود إليك، ويكون لسارة ابن». فجحدت سارة، قائلة: «لم أضحك»، لأنها خافت. فقال: «لا بل ضَحِكتِ». (18: 12 - 15).***

على الرغم من القول إن سارة قد خافت من الربّ، فإن الرب يبدو ممتعضاً لأنها لم تأخذه على محمل الجدّ. (وبالمناسبة فإنّ مثل هذا التبادل في الأدوار هو الذي ساق بعض النقّاد إلى التفكير في أنّ أجزاءً من أسفار **الكتاب المقدّس** الأولى هي من عمل امرأة).

ثم يلي ذلك محادثة استثنائية (18: 16 - 33) نجد فيها تهكّماً أنيقاً من كلا الطرفين، إذْ يهزأ الربّ أولاً من بِرّ إبراهيم وثقته بالربّ ليتبعه بعد ذلك إبراهيم هازئاً بقدرة الربّ ودقّته معاً، وها هو الرب يتقدّم أولاً، وضَحِكُ إبراهيم وسارة لايزال يرنّ في أذنيه، ليقول بتشامخ:

> ***أأكتم عن إبراهيم ما أنا صانعه، وإبراهيم سيكون أمةً كبيرة مقتدرة ويتبارك به جميع أمم الأرض؟ وقد عَلِمْتُ أنه سيوصي بنيه وأهله من بعده بأن يحفظوا طريق الربّ ليعملوا بالبرّ والعدل، حتى ينجز الربّ لإبراهيم ماوعده به. (18: 17 - 19).***

لم يُذْكَر البرّ من قبل، بِرّ أبرام/إبراهيم أو ذريته الموعودة التي لاتُحصى، بوصفه **حافزاً** للوعود السابقة التي وعدها الربّ لأبرام/إبراهيم. أما الآن فلا يبدو البرّ حافزاً وحسب، بل وحافزاً ينطوي على تهديد ضمنيّ أيضاً. فالربّ يقول لإبراهيم ما الذي يمكن أن يدفعه إلى **عدم** الوفاء بوعد الذريّة، وهو ألّا يكون إبراهيم بارّاً بما يكفي لأن يستحقّه.

هل إبراهيم بارٌّ بما يكفي؟ سابقاً، حين صدّق إبراهيم وعد الربّ بالذريّة، «حُسِبَ له ذلك بِرّاً» (15: 6). والآن؟ يبدو أن إبراهيم لم يعد يصدّق وعد الرب، وكذلك زوجته. فهل يعني

ذلك أنه قد خسر برّه؟ فحيث ننتظر من الربّ أن يقول بصدر رحب: «أأكتم عن إبراهيم ما أنا صانعه...؟ لا، **فإنّه بارٌ**، وقد عَلِمْتُ أنه...» فإننا لانجد سوى «لا، وقد علمت أنه....». وفي هذا السياق، يصبح وثوق الرب بإبراهيم بشأن الحكم الواجب إنفاذه في أبرار سدوم وعمورة نوعاً من القسوة العابثة.

وما ردّة فعل إبراهيم على هذا التعامل؟ «فتقدّم إبراهيم»: السرد جريء هنا، ويكاد أن يكون قاسياً في اقتضابه أو اقتصاده. فمن المفترض بالرجل الفاني، المتهالك، أن يتراجع لا أن يتقدّم، في لحظة يقف فيها الله القدير مستعداً للتدمير. إلّا أنَّ إبراهيم يتقدّم ويخاطب الربّ بتملّق فيه عدوانية وتهكّم ودسّ، عابثاً بكل تلك المقدمة المزعجة التي قدّمها الربّ عن البرّ بوصفه شرطاً لفحولة إبراهيم:

أتُهْلِكُ البارّ مع الأثيم؟ إن وُجِدَ خمسون بارّاً في المدينة، أفتهلكها ولاتصفح عنها من أجل الخمسين بارّاً الذين فيها؟ حاشَ لك أن تصنع مثل هذا، أن تُهلك البار مع الأثيم، فيكون البارّ كالأثيم. حاشَ لك! أديّان كل الأرض لايدين بالعدل؟ *(18: 23 - 25).*

لاتربط إبراهيم بسدوم أية روابط خاصة من التعاطف أو الولاء. ومع أنّ لوطاً ابن أخيه يقيم هناك، إلا أن طريقه وطريق لوط كانتا قد افترقتا، وكان إبراهيم قد تخلّى للوط عند ذلك عن سدوم وسهولها المحيطة بها. وهي بالنسبة له مدينة أجنبية غريبة، مدينة كان قد رفض بحزم حتى إقامة علاقات معها (14: 22 - 24). وعلى النقيض مما ادّعاه بعض الشرّاح الأتقياء، فإن الغاية من «الصفقة» التي يعقدها إبراهيم مع الرب في هذا المقطع ليست إظهار رحمة إبراهيم ولارحمة الربّ. فغاية هذا الحوار هي إظهار عمق استياء إبراهيم من وعد الخصوبة البائت وازدراءه لما يبدو وكأنه محاولة اللحظة الأخيرة من طرف الرب لإلغاء الوعد. وعملياً، فإنّ إبراهيم يقول للربّ: «تقول إنك ستفي بالوعد، أحقاً ستفي به؟ لابدّ أنك حين تنكث به سوف تجد مبرراً في كوني لست بارّاً، أليس كذلك؟».

وتهذيب إبراهيم تجاه الربّ الذي كان قد دفعه من قبل إلى الضحك ودفع إليه منذ قليل زوجته أيضاً هو تهذيب مفرط قصداً: «حاشَ لك أن تصنع مثل هذا... حاشَ لك!» فهل يدعو الربّ إبراهيم، بنوعٍ من الشهامة الزائفة، إلى الإسهام معه في إصدار الحكم الإلهي العادل على سدوم؟ حَسَنٌ! إنّ إبراهيم يقبل الدعوة، مخاطباً زميله الإلهي بطريقة بالغة الاختلاف بوصفه «ديّان كلّ الأرض»، في حين ينطوي كلامه ضمناً على أن حكمه لن يسري أبداً؟ فإبراهيم يساوم الربّ ليتنازل من خمسين بارّاً في سدوم إلى خمسة وأربعين إلى أربعين إلى ثلاثين إلى عشرين إلى عشرة، ويتوقّف إبراهيم ولايتابع المساومة، وهنا تكمن دقّة الإهانة ورهافتها. «وماذا إنْ وُجِدُ بارٌّ واحد في سدوم؟» هذا مايتردد في ذهن القارئ، وكذلك في ذهن الربّ بالتأكيد. «وماذا إنْ لم يوجد أيّ بارّ في سدوم؟».

ويمضي إبراهيم مع «الرجال» إلى سدوم. والحقيقة أنه يمضي إلى هناك مع اثنين منهما، لأن

الربّ يوصف الآن بأنه رجلان. ويزور هذان الرجلان لوطاً في سدوم كما زار الثلاثة إبراهيم قبل قليل. ويحتفي بهما لوط كما احتفى إبراهيم. ولكن سكان المدينة ـ **«من الصبيّ إلى الشيخ، جميع القوم إلى آخرهم»**، في إلماع إلى صفقة إبراهيم مع الربّ ـ يحيطون ببيت لوط مع حلول الظلام وينادونه: «أين الرجلان اللذان قدما إليك في هذه الليلة؟ أخرجهما إلينا، حتى **نَعْرِفَهُما**». والفعل **عرف** هو في العبرية القديمة تعبير مهذّب عن العلاقة الجنسية؛ ومن الواضح في هذه الحالة أنها علاقة جنسية مثلية. ويخرج لوط إليهم ويقول: «لاتفعلوا شرّاً، يا أخوتي. ها آنذا لي ابنتان ماعرفتا رجلاً؛ أخرجهما إليكم، فاصنعوا بهما ماحَسُنَ عندكم؛ وأما هذان الرجلان فلا تفعلوا بهما شيئاً، لأنهما دخلا تحت ظل سقفي». لكن أهل سدوم يحاولون كسر باب البيت، وهنا يقوم «الرجلان» بضربهم بالعمى، ثم تُدَمَّر سدوم تماماً والمدن التي تجاورها والمنطقة القريبة منها، بعد إنقاذ لوط: «تلك المدن وكل البقعة، وجميع سكان المدن ونبت الأرض» (19: 25). وهكذا تعمل الإهانة والسخرية في حوار إبراهيم مع الله على دفع الحكم المرعب على سدوم لأن يكون مشتملاً على مزيد من الرعب، ليس إلا.

مايجري هنا هو أن رجال سدوم قد طالبوا بالوصول إلى أعضاء الله كما طالب الله بالوصول إلى أعضاء إبراهيم عن طريق الختان. فالأمر المهم والأساسي في حادث سدوم ليس الفارق بين الجنسي المثلي والجنسي الغيريّ بل الفارق بين الإنساني والإلهي، على الرغم من أنّ **الكتاب المقدّس** ليس حيادياً حيال موضوع الجنسية المثلية. إنّ «الرجلين» اللذين يريد السدوميون «معرفتهما» هما الله، والبنتين العذراوين اللتين يقدمهما لوط بدلاً من الله هما بشر. والإستقلال الجنسي الإنساني، أو تقرير المصير الجنسي الإنساني، الذي يمثّل تحدياً وإهانةً غير مباشرين لسيطرة الله على الحياة، يصبحان هنا تحدياً وإهانةً مباشرين؛ بل هجوماً جنسياً بالمعنى الحرفي للكلمة.

وباختصار، فإن الأمر المهم هنا ليس الأخلاق بل السلطة. فالله لم يطالب بأيّ نوع محدّد من العلاقات الجنسية كما لم يحظّر أيَّ نوع منها في أيٍّ من تفاعلاته مع الإنسان، وفي أيٍّ من عهوده مع آدم، أو نوح، أو إبراهيم. (ومع أن الخصوبة تقتضي علاقات جنسية غيريّة، إلا أنّ الأمر لايُعَبَّر عنه بهذه الصيغ). وكما لم يتم إدراك فعل القتل بوصفه جريمة إلّا حين قتل قاين أخاه هابيل، كذلك يحصل هناأن العلاقات الجنسية المحظورة لاتُدْرَك بوصفها محظورةً إلا عند حدوثها. ولكننا نلاحظ في الحالتين أن الفعل بحدّ ذاته ليس شريراً في جوهره، وإنما يصبح شريراً حين ينتهك امتيازاً إلهياً مُكْتَشَفاً للتوّ. وبعبارة أخرى، لو أنَّ الله الذي يتّخذ هيئة رجلين يزوران سدوم هو الذي رغب بأن «يَعْرِفَ» أهلَ سدوم، لأمكنه/ أمكنهما ذلك، مثلما كان بإمكان الله أن يقتل هابيل لو أراد. ودمار الله لسدوم ـ وهو دمار يستعرض فيه قوته تماماً ـ شبيه بعقابه لقاين؛ تأكيدٌ على سلطة حاول إنسان أوأكثر من إنسان أن يمتلكها ويسيطر عليها، وهي سلطة أحكم الله قبضته عليها بوصفها سلطته وحده في اللحظة التي عاقب فيها من حاول سرقتها.

ويبكّر إبراهيم في اليوم التالي لدمار سدوم «إلى الموضع الذي وقف فيه أمام الربّ» (19: 27)

ـ أي إلى الموضع الذي أهان فيه الربّ وسخر من وعوده وتهديداته ـ ويتطلّع إلى جهة الدمار في سدوم وعمورة وسائر أرض البقعة التي صارت للوط حين اقتسم معه المنطقة. فقد كان من السهل أن تنعكس الآية في القسمة! وأهل مدينة لوط قاتلوا الربّ على قوة الحياة الإلهية والبشرية بأشدّ الطرق الممكنة وضوحاً ومباشرةً. بل إنَّ بنتيّ لوط ستغويان أبيهما في الآيات التي تلي ذلك مباشرةً وتسوقانه إلى ارتكاب الزنى بالمحارم، وكأنهما تنتقمان منه إذْ عَرَضَهما على الجَمْع ليغتصبهما. لكن عضو إبراهيم كان لايزال يبرأ من جرح ختانه الحديث، علامة استسلامه، بينما هو يتأمّل في ذلك كله. وهاهو يرى أن خضوعه التناسلي مختلف بصورة واضحة عن عدوان سدوم التناسلي، وأنّ المسرح قد صار مهيئاً له الآن كي يُكمِل معترفاً بأن الأرض والذريّة لايمكن أن تكونا له إلا عن طريق مثل هذا الخضوع. وهو يرى أنّ الربّ قد أعطاه في دمار سدوم تحذيراً من قدرته وإشارة إلى الثقة بها في آن واحد؛ فمن يمتلك كل هذه القدرة في قَبْضِ هذا العدد الهائل من الأرواح بمثل هذه السرعة ومثل هذا العنف، لابد أن تكون لديه قدرة مماثلة على وَهْبِ الحياة.

ومع ذلك، فإن إبراهيم يتوانى عن اتخاذ الخطوة الأخيرة. بل إنه لايكتفي بالتزام الصمت وحده هذه المرة، وإنما يحاول في الإصحاح التالي (تكوين 20) إعطاء سارة لأَبِيمَلِك ملك جَرَار مثلما حاول أن يعطيها لفرعون، زاعماً أنها أخته أيضاً. ويتدخّل الله (فهذه قصة من التقليد **الإلوهيمي**) ويكشف لأبيملك حقيقة الأمر في حلم، لكن إبراهيم يكون قد أوضح مرّةً أخرى أنه لايثق بقدرة الربّ/ الله على حمايته ولايعترف بسلطة الرب/ الله على قدراته التكاثرية. ويرى الباحثون أن هذا المقطع هو صنو للمقطع السابق، أو نسخة شبيهة به. وأنّ شكلاً آخر من التحرير الذي يلحّ على الاقتصاد ويضعه فوق جميع الاعتبارات الأخرى ماكان ليورد سوى واحد من هذين المقطعين. كما أنّ هنالك كثيراً من النقّاد الذين يعترضون على إضفاء أهمية على مايعتبرونه مجرد معنىً ضمني عارض. إلا أن سلوك إبراهيم في جَرَار، في الموضع الذي يرد فيه من النص، يقف بمثابة تحدٍّ لا لمزاعم الربّ في جسد إبراهيم وحسب وإنما لاستعراض القوة الذي تجلّى في دمار سدوم أيضاً. فسلوك إبراهيم في جرار يبيّن بوضوح كافٍ أنه يرفض أن يكون مُكْرَهاً إلا بحدود. والحقيقة أن هذا التحدي يكتسب بمجيئه بعد استعراضٍ مذهلٍ للقدرة الإلهية معنىً آخر مختلفاً عن المعنى الذي يكتسبه بمجيئه بعد دعوات الرب وأوامره الأولى لأبرام.

يأتي ردُّ الله على عناد إبراهيم في واحدةٍ من أشدّ حكايات **الكتاب المقدّس** عمقاً وجرأة. ففي السنة المئة من عمر إبراهيم تلد له سارة ابناً، هو اسحق؛ وكان بعد بضع سنوات من فطام الصبي،

أنّ الله امتحن إبراهيم. فقال له: «يا إبراهيم»، قال: «لَبّيك». قال: «خُذ ابنك،

وحيدك الذي تحبه، اسحق، وامضِ إلى أرض مُورِيَّة، وأَصْعِدْهُ هناك مُحْرَقةً على أحد الجبال الذي أريك». (22: 1 - 2).

ومشهد الـ àqedah، أو «وثاق إسحق»، كما يُشَار إليه غالباً في التراث اليهودي، هو حقاً إحدى الروائع لما فيه من اقتصاد، ومعرفةٍ بالنفس، ودقّة فنية، فإبراهيم لايوافق أبداً في حقيقة الأمر على طلب الله. وهو يمضي في ممارسة جميع حركات القتل إلى أن يناديه الله: «لاتَمْدُدْ يدك إلى الغلام»، لكننا لانعرف أبداً إن كان سيواصل فعلاً إجراءات التضحية لو لم ينادِه الله.

ثمة موضعان يخفي فيهما إبراهيم ماينوي فعله ظاهرياً، وكأنه يشير إلى أنه يعرف أنَّ هذا الفعل خاطئ. فهو يكذب - أليس كذلك؟ - على غلاميه حين يطلب منهما أن يتخلّفا عنه، قائلاً: «أنا والغلام نمضي إلى هناك، فنسجد ونرجع إليكما» (5:22). فهل سيرجع إسحق؟ كما أننا لانعرف ما إذا كان إبراهيم يلفّق تلفيقاً أم لا حين يسأله الغلام: «أين الحَمَلُ للمحرقة؟» فيجيب: «الله يرى له الحمل للمحرقة، يا بنيّ» (22: 8). إن التضحية باسحق، لو تمّت حتى النهاية، لكانت «سجوداً» وعبادةً. أما جملة «الله يرى له الحمل...»، فهذا تماماً مايفعله الله في النهاية. فهل تُقَال هذه الجملة لكي تتجاوز إسحق وتصل إلى الله؟ هلِ هي نوعٍ من الطلب والإلتماس؟ هل هي تحدٍّ؟ فالفعل «يرى» هنا إما أن يكون فعل أمر أو فعلاً مضارعاً يشير إلى المستقبل؛ أي أنه يعني «فليرَ الله» أو «سيرى الله». وهذا يعني أن إبراهيم يقاوم حتى وهو ماضٍ في حركات الطاعة. وفي نهاية التجربة كما في بدايتها، قولُ إبراهيم الوحيد الذي يقوله لله هو «هآنذا»، هذه الكلمة المطيعة في الظاهر والمبهمة في جوهرها. ولذا فإنَّ إعلان الله اجتياز إبراهيم للتجربة بنجاح، ووعده له بالذريّة الكثيرة للمرة السابعة، هو تسليم من الله بهزيمته شأن تسليم إبراهيم بهزيمته.

يقول الله: «إني الآن عرفت أنّك مُتَّقٍ لله، فلم تَدْخَرِ ابنك، وحيدك، عني» (22: 12). وبعد ذلك بقليل: «بما أنك فعلت هذا الأمر ولم تدخر ابنك، وحيدك، لأباركنَّك وأكثّرن نسلك كنجوم السماء وكالرمل الذي على شاطئ البحر» (22: 16 - 17). إلا أنّ فعل إبراهيم هو في الحقيقة أشدُّ التباساً مما طاب لله أن يعتقد. فهو في النهاية لم يذبح ابنه، ويرضى الله بهذا القدر من السير باتجاه الفعل. وفي الوقت الذي يبدأ فيه الله هذه التجربة، لايكون ثمّة شكّ في أن الله يعرف أي نوع من الإقرار يريد من إبراهيم، ومن الواضح أن اكتشاف الله هذا لذاته يأتي في مكانه المناسب. أما في الوقت الذي يختتم فيه التجربة، فيعرف الله حجم الإقرار الذي يمكن أن ينتزعه والحجم الذي لايمكن أن يحصل عليه من إبراهيم. وهذا أيضاً جزء من اكتشاف الله لذاته. فبمقدور الله أن يرى صورة لنفسه واضحةً في حبّ إبراهيم لذاته، وتشبّثه بقدرته المجروحة على الخلق، ولو بالخداع والحيلة.

ومع ارتباط الله وإبراهيم الذي لايقتصر على عهدٍ وحسب بل يصل إلى مستوى أعمق من خلال نوع من الهدنة، فإنّ تغيراً دقيقاً وعميقاً سوف يطرأ منذ الآن فصاعداً على علاقتهما وعلى مزاج السارد أيضاً.

وتموت سارة، ويقوم إبراهيم من أمام ميّتهِ لشراء قبر من الحثيين حكام المنطقة. وتقضي آداب

الحكم بأن يعبّر البائع عن استعداده لتقديم كل مايطلبه الشاري هِبَةً على أن تُذْكَر «عرضاً» في سياق الحديث قيمة الشيء المباع النقدية. ويتصرّف إبراهيم بكياسة مثل رجل عمليّ، ويرمي صنّاراته المناسبة في اللحظات المناسبة ويُتِّم الصفقة. وهكذا يصبح مالكاً لأول قطعة من الأرض التي وعده الله، ثم يتحوّل بالروح العملية ذاتها إلى مسألة زواج ابنه إسحق ويكلّف عبده بالذهاب إلى أرام النهرين، أرض ميلاد إبراهيم، كي يأتي بزوجة لابنه.

والسرد الذي يصف كيف أنجز العبد مهمته مليء بالتفاصيل الحيّة إلا أنها تفاصيل عادية لاشيء يميّزها. ويبدو الأمر كما لو أننا خفّضنا العدّاد إلى مادون نبرة الخلق والطوفان المرتفعة، الوقورة، السرمدية، بل إلى مادون نبرة السير البطولة التي تبدأ بها قصة إبراهيم. ففي تلك السير التي يشكّل فيها الله وإبراهيم الشخصيتين الأساسيتين ـ الشخصية الرئيسة والشخصية المقابلة ـ نجد مجموعة من التفاعلات بين هاتين الشخصيتين ترقى إلى مستوى الصراع الكوني. أما في قصة شراء رفقة كزوجة لإسحق فنجد أن الشخصيات الأساسية هي عبد إبراهيم (من دون اسمه)، ورفقة، وأبوها بتوئيل، وأخوها لابان. ولايظهر الله هنا لا بالقول ولا بالفعل.

لكنَّ ما يلفت الإنتباه أنّ إبراهيم، الذي لم يُبْدِ من قبل أي استعداد لتوصيف الله أو علاقته به، يفعل ذلك أخيراً. فحين يسأله عبده القلق: «لعلَّ المرأة لاترضى أن تتبعني إلى هذه الأرض؟» يطمئنه إبراهيم، قائلاً: «الربُّ، إله السماء، الذي أخذني من بيت أبي ومن أرض مولدي، والذي كلّمني والذي أقسم لي، قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض ـ هو يرسل ملاكه أمامك» (24: 6 ـ 7). حتى هذه اللحظة، كان الله هو الذي يقول لإبراهيم ماهو عازم على فعله. أما الآن، فإبراهيم هو الذي يُعلن ماسيفعله الله. ولقد أشرنا من قبل إلى أن للفعل في اللغة العبرية صيغة أمريّة وصيغة مستقبلية، لكن هاتين الصيغتين لايمكن التمييز بينهما صرفياً عند استخدام ضمير المفرد الغائب. فلو أنّ الله نفسه كان قد قال: «سيكون ملاكي أمامك»، فإن السياق سينقل لنا أنّ أمراً قد صدر بذلك للملاك المذكور، وسيكون ذلك واضحاً حتى في الترجمة إلى اللغة الإنجليزية، على سبيل المثال. أما حين يقول إبراهيم: «الرب،إله السماء... يرسل ملاكه أمامك»، فإن الترجمة الإنجليزية تخفي إمكانية أن يكون ذلك أمراً لامجرّد تكهّن، أي «فَلْيُرْسِل الله»، وهي إمكانية قائمة في اللغة العبرية. والحقيقة أن العبرية لغة متجاذبة؛ لكننا لن ندخل الآن في مثل هذه الأمور الدقيقة. والمهم أن إبراهيم يتكلّم بحرية لافتةٍ جديدة وبشيء من اللامبالاة تجاه ماسيفعله الله. وفي حين كانت أفعال الله جميعاً حتى الآن أفعالاً خارقة ومشؤومة لايمكن التنبؤ بها، فإنّ الله يبدأ بالتحوّل فجأةً إلى كمٍّ معلوم، مُعَرَّف بالتزاماته السابقة ومُقَيَّد بها، وهذا معيار للانتصار الذي أحرزه إبراهيم على الله برفعه السكين على إسحق.

يعكس **التكوين** 24، وهو قصة شراء العبد لرفقة، تغيُّرَ الله هذا من خلال تبديلٍ في التسميةِ له دلالته. وقد رأينا أنّ نصّ **التكوين** غالباً مايشير إلى **إلوهيم**، «الله»، وإلى **يهوه**، «الربّ». وإضافةً إلى هذين الاسمين الأساسيين، فإن الإسم **إيل**، «الله»، الذي يرد دائماً مع نعت يرافقه، يُسْتَخْدَم في بعض الأحيان عندما يصلي إبراهيم، أو يؤدّي شعيرة، أو يقدّم أضحية. فهو يؤدّي شعيرة الختان مثلاً

لـ èl šadday، «الله القدير»، ويطلب منه. وقبل إيثاق إسحق، يغرس إبراهيم شجراً في بئر سبع ويدعو هناك باسم èl òlam، «الرب الإله السرمدي». والإسم الساميّ **إيل** هو اسم علم واسم نكرة في آن معاً، مثل الإسم الانجليزي god/God. وهو كاسم نكرة، كان التسمية الأعمّ والأكثر انتشاراً للألوهية في جميع أرجاء الشرق الأدنى القديم. أما كاسم علم في البانثيون(*) الكنعاني، فهو اسم إله السماء أو «الله العليّ»، الذي كان سلطانه على الطبيعة والمجتمع ككل أوسع من سلطان بقية الآلهة، لكن تدخّله في حياة الكائن البشري الفرد هو الأضيق. ويمكن القول، إنْ أردتم، إن إيل الكنعاني كان بمثابة المدير الإلهي الأعلى؛ ويعتقد كثير من الباحثين أن الاسم **يهوه** ذاته، الذي يأخذ صرفياً شكل الفعل، مع أنه يُعامل دائماً كإسم نحوياً، كان في الأصل مُسْنَداً في جملة اسميةِ المُسْنَد إليه فيها هو **إيل**. وبصرف النظر عن احتمال ذلك، فإن إبراهيم حين يصف الربّ في المقطع السابق بأنه «إله السماء» وقبل لحظةٍ بأنه «إله السماء والأرض»، يحدّد هوية الكائن الذي طلب منه الهجرة بأنه الأعلى بين الآلهة، من حيث الوظيفة.

وهذا التحديد هو تحديد طبيعي مادامت وظيفة هذا الإله هي تكوين الشعوب جميعاً وتدميرها، وإعطاء كلّ الأراضي وأخذها، وبناء النظام السياسي والإبقاء عليه في القمّة. والمدهش أنّ علينا، في هذا الموضع من السرد على وجه التحديد، أن ننزل من هذا المستوى إلى مستوىً آخر خاص وشخصيّ إلى حدٍّ بعيد. فقد رأينا الربّ، إله السموات والأرض، وهو يَعِدُ إبراهيم متكلّماً مثل إيل: «... يَرِثُ نسلك باب أعدائه. ويتبارك في نسلك جميع أمم الأرض، من أجل أنك سمعت لقولي» (22: 17 ـ 18). وهذا المستوى هو مستوى اتخاذ القرار الذي يعمل عليه إيل في العادة. غير أننا نرى الآن إبراهيم وهو يقول لعبده إنّ هذا الإله نفسه سوف يرسل ملاكه أمامه لكي يُتِمَّ شراء عروس لإسحق. ولو أردنا أن نصوّر الأمر على نحو كاريكاتوري لقلنا إن ذلك يشبه إرسال الأمين العام للأمم المتحدة في مهمة شخصية محضة.

وإذا ماكان إبراهيم الآن، والآن فقط، وهو يقترب من أواخر حياته المديدة، قد وعى علاقته مع الرب الإله، فإن عبد إبراهيم أقلّ يقيناً حيال ماهيّة هذا الإله ومايمكن أن يُطْلَب منه. وحين يصل هذا العبد إلى آرام النهرين، يقول في أول صلاة حقيقية في **الكتاب المقدّس**:

> ***أيها الربُّ، إله مولاي إبراهيم، يسِّر لي اليوم، واصنع رحمةً إلى مولاي إبراهيم: هأنذا واقف على عين الماء وبنات أهل المدينة خارجاتٍ ليستقين ماءً؛ فليكن أنّ الفتاة التي أقول لها: «أميلي جرّتك حتى أشرب»، فتقول: «اشرب، وأنا أسقي جِمالك أيضاً» ـ تكــون هي التي عَيَّنْتَها لعبدكَ إسحق. وبها أَعْلَمُ أنك صنعت رحمةً إلى مولاي.***
> *(24: 12 ـ 14).*

من الواضح أن التعليمات التي يعطيها العبد لإله مولاه هي تعليمات مُفَصَّلة. وما من أحدٍ حتى الآن كان قد اقترب مثل هذا الاقتراب كي يصدر أوامره للرب. ومع أن هذا العبد مهذّب في تعامله

(*) ـ مجمع الآلهة، باختصار.

مع الربّ، إلا أنه لايستحي من إعطائه التعليمات التي يريد. ويبدو كما لو أنه يرى في هذا الكائن نوعاً آخر مختلفاً عن الكائن المهيب والجليل الذي رأيناه مع إبراهيم، ذاك القابض على أصقاعٍ شاسعةٍ وعلى دهور، والذي يصبّ نيران حممه من السماء إذا ما أُسيء إليه.

لقد عرفت الديانة الرافدية القديمة صنفاً من الآلهة كان التعامل معه بهذه الطريقة وعلى هذا المستوى أمراً عادياً ومألوفاً. وكان هذا الإله هو **الإله الشخصي**، الذي يُشَار إليه عادةً باسم زبونه أو تابعه؛ أي «إِلَهُ س» أو «إِلَهُ ع»، وهلمجرا. وكان سلطان هذا الإله سلطاناً ضئيلاً، إلا أنّ درجة مسؤوليته عن تابعه كانت كبيرة. فلا شيء في حياة التابع، مهما بدا تافهاً أو ضئيلاً أو يومياً، إلا وكان يستحوذ على اهتمام هذا الإله، إذ كانت هذه هي مسؤوليته وليس غيرها. وعبد إبراهيم يعلم أن مولاه يعبد إلهاً يُدعى **يهوه**، «الربّ»، لكنه يرى أن من المناسب أن يخاطبه على نحو مزدوج: **«أيها الرب (يهوه)، إله مولاي إبراهيم»**. وهذه العبارة الأخيرة التي تبدو لنا وكأنها تشير إلى من يعبده إبراهيم وحسب، تشير عملياً إلى شيء آخر بالنسبة لعبد إبراهيم. فهي تحدّد الرجلَ الذي يتحمّل هذا الإله مسؤوليته على نحوٍ خاصٍ وواضح. وهي، بعبارة أخرى، ترسم حدّاً لم يعد يخطر في أذهان ورثة التراث اليهودي أو المسيحي حين يقولون «إلهي» أو «إلهنا». فهذه الكلمات لم تعد تشير الآن إلى أن هذا الإله المذكور هو من الناحية الوظيفية إلهٌ «لي» أو «لنا». أما في الديانات التعددية الرافدية قبل ظهور إسرائيل فقد كانت بعض الآلهة آلهة للجميع من حيث وظيفتها بينما لم يكن بعضها الآخر كذلك. ويبدو أن التوحيد الإسرائيلي قد ظهر إلى الوجود كَقَطْعٍ لعملية التقسيم الوظيفي هذه ومانتج عن ذلك من اندماج لخصائص كانت التعددية قد نسبتها إلى شخصيات إلهية عديدة.

ولقد أصبح هذا الاندماج الآن، في أواخر القرن العشرين، وهي فترة متأخرة حقاً في تاريخ التوحيد، أمراً مألوفاً بحيث لم يعد يبدو غريباً أن نستخدم ضمائر التملّك في الإشارة إلى كائن تتعالى قدرته ويتعالى مِلْكه على التملّك البشري. ويعرض لنا **التكوين** 24 لحظة باكرة استثنائية من تاريخ هذا الاندماج. فحين يأمر إبراهيم الربّ، بعد أن وصفه بأنه إيل الكنعاني من حيث وظيفته، بأن يتعاون (أو حين يتوقّع منه بثقةٍ أن يتعاون) على القيام بمهمات تليق بالإله الشخصيّ الرافدي، فإن ذلك يعني أن إبراهيم قد توصّل إلى استنتاجات خطيرة من تجربته الدينية. فهو يرى أن إيل سوف يتصرف في قضيته كما لو أنه إله شخصيّ، وبذا يخلق إبراهيم شيئاً جديداً على الصعيد الديني. وليس بمقدورنا أن نعرف مإذا كان يفعل ذلك بعملية جمع وتركيب واعية أو بنوع من سوء المطابقة أو سوء التحديد البسيطين، لكن بمقدورنا أن نتصوّر أنّ جماعة بدوية تهاجر من الرافدين إلى كنعان قد تطابق خطأً بين الإله الشخصي الذي عرفته في المنطقة التي غادرتها وبين الإله العليّ في المنطقة التي قَدِمَتْ إليها. وكل مايَسَع المؤرّخ القيام به هو أن يلاحظ بعد وقوع الواقعة، ومع نشوء التوحيد في إسرائيل، أن إله إسرائيل يشتمل على خصائص شبيهة تماماً بخصائص إيل الكنعاني والإله الشخصيّ الرافدي.

والحال أنّ عبد إبراهيم، وليس إبراهيم نفسه، هو من يعبّر هنا عن هذا الاشتمال أو الجمع أثناء

صلاته. فأداة النداء المباشر «أيها»، كما ترد لدى قوله «أيها الربّ»، لاتظهر على هذا النحو في العبرية. وعبارة «أيها الربُّ، إله مولاي إبراهيم» هي ترجمةٌ لعبارةٍ يمكن ترجمتها أيضاً «يا ربّ، يا إله مولاي إبراهيم». وهذه الترجمة الأخيرة هي الترجمة التي قد تشير بصورة أفضل إلى مايحدث؛ ألا وهو مخاطبة إلهين منفصلين في الأصل مع الإيحاء بإمكانية الموازنة بينهما. وهكذا تُضاف إلى شخصية الإله الجامعة، المؤلَّفة إلى الآن من اندماج **يهوه وإلوهيم** والمدمِّر الشبيه بالحيّة، شخصية أخرى رابعة. وهذا الوافد الجديد هو إله شخصيّ، متواضع، يقدم العون والمساعدة مثل شفيع أو ملاك حارس، ويمكن تكليفه بمهمة متواضعة كأن يجد عروساً مناسبة لابن تابعه.

والحقيقة أن ثمّة إيحاءً مزدوجاً في كون عبد إبراهيم هو الذي يناشد إله إبراهيم الشخصيّ. فذلك يشير أولاًإلى أنه قد صار من اللائق التماس هذه الشخصية البارزة من أجل مهمة موكولة لعبد أو خادم. ويشير من جهة أخرى إلى أنّ إبراهيم لم يعد الشخص الوحيد القادر على التكلّم على إله إبراهيم، هذا إن كان كذلك أصلاً في أي يوم من الأيام. ومثل هذه التحولات التي تقضي بأن يتحدث شخص عن إله شخص آخر هي التي تغيّر الدين. وبعض هذه التغيرات الحاصلة في الدين هي تغيرات متعمَّدة مقصودة، وبعضها عرضية تأتي صدفةً.

حين يخاطب عبدُ إبراهيم اللهَ، قائلاً: «يا ربّ، يا إله مولاي إبراهيم»، علينا أن نتبيّن أن الإسم الثاني يشير إلى الله أكثر مما يشير إلى إبراهيم. فالاسم «إله إبراهيم»، يفيد أساساً في الإشارة إلى ولاء الله لإبراهيم ومسؤوليته تجاهه، أكثر مما يشير إلى كون إبراهيم واحداً من عبدة الله. إلا أنّ السيرورة التاريخية لاندماج الآلهة الأربعة المذكورة واحتوائها في شخصية واحدة جامعة ليست من شأن هذا الكتاب. فتلك السيرورة، على أهميتها، ليست شرطاً مسبقاً لإدراك أنّ مثل هذه العناصر قد اتحدت فعلاً في الشخصية الجامعة للرب الإله. فقصة الربّ الإله توضح أنه خالق العالم، وأنه المدمّر لهذا العالم أيضاً في اللحظة التي يراها وللسبب الذي يراه. فمصير الأمم بين يديه، وسدوم شاهد على ذلك، لكن بمقدوره أيضاً أن ينزل إلى مستوى التدخّل المباشر في الحياة الخصوصية لفرد من الأفراد.

رأينا في بداية قصة إبراهيم أنّ هذا الأخير يُنْسَب إلى الربّ وينتمي إليه، ونلاحظ في نهايتها أنّ الربّ هو الذي يُنْسَبُ إلى إبراهيم وينتمي إليه، أو أنه، على الأقلّ، يتصرف في مسائل معينة وكأنّ إبراهيم هو الذي يتصرّف فيها. وتَرِدُ إحدى هذه المسائل حين يُشَار إلى الرب من قِبَلِ عبد إبراهيم بوصفه «إله إبراهيم» ويُرْسَلُ، عملياً، في مهمةٍ لإبراهيم. وهكذا يجد الربّ الإله قدرته الخاصة وقد جُنِّدَتْ لخدمة قدرة إبراهيم الجنسية بعد أن كان قد سعى إلى إحكام سيطرته على هذه القدرة ونجح إلى حدّ ما. ولذا فإن من غير الضروري أن نكون قد سمعنا بالإله الشخصي الرافدي لكي نحسّ بحصول تغيّر.

وتنتهي قصة إبراهيم بمقطع قد يجدّه قراء **الكتاب المقدّس العبراني** الجدد غير المتمرّسين غامضاً ومبهماً كثيراً:

وعاد إبراهيم فأخذ زوجةً، اسمها قَطُورَة. فولدت له زِمْران، ويُقْشَان، ومَدَان،

ومِدْيَن، ويِشْبَاق، وشُوحا. وَوَلَدَ يقشانٍ شَبَا ودَدَان. وبنو ددان أَشُّوريم، ولَطُوشيم، ولَؤُميم. وبنو مدين عَيْفَةُ، وعِفِرٌ، وحَنُوكُ، وأَبِيدَاعُ، وأَلْدَاعَةُ. كل هؤلاء بنو قطورة. وأعطى إبراهيم جميع ما لَهُ لإسحق؛ ولبني السراري التي لإبراهيم وهب إبراهيم هِبَاتٍ، وصرفهم عن إسحق ابنه في حياته شرقاً، إلى أرض المشرق.

وهذه أيامُ سِني حياة إبراهيم التي عاشها: مئةُ سنةٍ وخَمْسٌ وسبعون سنة. ثم فاضت روح إبراهيم، ومات بشيبة صالحة، شيخاً قد شبع من الحياة؛ وانضمّ إلى قومه. فدفنه إسحق وإسمعيل ابناه في مغارة المَكْفِيلة، في حقل عَفْرون بن صُوحَر الحِثيّ، الذي تِجاه مَمْرا، في الحقل الذي اشتراه إبراهيم من بني حِثّ؛ هناك قبر إبراهيم، وامرأته سارة. وكان بعد موت إبراهيم، أنّ الله بارك إسحق ابنه. وأقام إسحق عند بئر الحيّ الرَّآءِيّ. (25: 1 - 11).

هل ثمة براعة أدبية هنا؟ من الصعب أن نقول هذا، لكننا يجب أن نسمع الصمت الحاسم في هذا المقطع، والذي تحمل عاديته رسالةً معينة. فالربّ لايتجلّى لإبراهيم هنا ليعده بكل وقارٍ ومهابة أنّ قطورة ستلد ولداً، شأنه حين كان إبراهيم أصغر سناً بكثير (مع أنه كان عجوزاً!) ووعده بأن سارة ستلد. ومع ذلك فإنّ قطورة تلد ستة أولاد وليس واحداً فقط، علماً أن اثنين من أولادها، على الأقل، ينجبون لها أحفاداً. وأسماء قطورة وذريتها تتردد فيا اصداء أسماءٍ جغرافية لاحقة. ويعبّر هذا المقطع عن إحساس الإسرائيليين اللاحق بأنهم أقرباء، أباعد نوعاً ما، لقبائل في جنوب الجزيرة العربية. لكن موقع هذا المقطع في خاتمة قصة صراع الرب الإله وإبراهيم حول القدرات التكاثرية البشرية، يجعل له أثراً آخر يتمثّل في التعويض الجزئي للخسارة التي لحقت بهبة الخصوبة غير المشروطة المعطاة من الربّ لآدم وحواء ثم لنوح ونسله. فها هو التكاثر وقد صار مرّةً أخرى جزءاً من الحياة الإنسانية، بالنسبة لعائلة إبراهيم على الأقل.

فيما تبقى من **سفر التكوين**، سيوصف الربّ الإله مراراً (وفي إحدى المرّات سيصف نفسه) بأنه إله «خاصّ بـ» هذا البطريرك أو سواه. فالربّ، إله إبراهيم، سيصبح إله إسحق، وإله يعقوب، أو «إله آبائكم». وبذا، فإن الربّ الإله سيبدو في مرّاتٍ كثيرة أشبه بصديق للعائلة منشغل بها منه بديّان كلّ الأرض، كما دعاه إبراهيم في سدوم. وسوف يُلْتَمَسُ منه العون في الحَمْل وغيره من الحاجات البشرية، لكن المبادرة ستأتي من طرف الإنسان، وهذا أمر له دلالته. ولن يحاول الربّ الإله مرة أخرى أن يُحْكِمَ على التكاثر ذلك النوع من السيطرة التي حاول إحكامها على تكاثر إبراهيم. ولن يطالب إلا بما كان إبراهيم قد تنازل له عنه في السابق. إلا أن اهتمامه لن يقتصر على تلك الحالات المتواضعة من الاندفاع والسكون في بيت إبراهيم. ففي بعض الأحيان، سيعود ذلك الكائن المسيطر، المفاجئ، المُبْهَم الذي رأيناه في البدء، ذلك أنّ شخصيتي الخالق والمدمّر اللتين لايمكن التنبؤ بأفعالهما، تظلّان فيه إلى جانب المدافع المخلص الذي يُدعى الآن «إله آبائكم». فكل هؤلاء قائمون فيه، في تركيبةٍ لن يتكشّف احتمال تفجّرها إلّا بالتدريج.

صديق العائلة

«ورزقه حظوةً في عينيّ رئيس الحصن»

التكوين 25: 12 ـ 50: 18

قلنا إن إبراهيم هو الذي كان يُنْسَب في بداية قصته إلى الربّ؛ وأن الربّ في نهايتها هو الذي صار يُنْسَب إلى إبراهيم. فمحاولة الربّ الإله إحكام السيطرة على الخصوبة البشرية انتهت بتحوّله إلى كائن داجنٍ بعض الشيء في بيت إبراهيم. وهذه سيرورة ستتواصل عبر بقية **سفر التكوين** الذي تشتمل إصحاحاته من 25 ـ 50 على قصة يعقوب (25 ـ 36) وقصة يوسف (37 ـ 50). وسنرى أن يعقوب يأخذ حريته مع الربّ الإله على نحوٍ يفوق كلّ ماحاول جدّه أن يجازف به من تحدٍّ وسخرية. أما يوسف، ابن يعقوب الأقرب إلى قلبه، فهو يكاد يتجاهل الإله، فلا يتحدث معه أبداً ونادراً مايتحدث عنه. إلا أنَّ كلمات يعقوب وهو على فراش الموت، مع نهاية **سفر التكوين**، والتي يطلب فيها من الربّ أن يبارك يوسف وولديه، فيها شيء من الحنين إلى الربّ الذي دخل في نوعٍ من الخسوف القصير طوال قصة يوسف المثيرة والطويلة (تشكل حوالي ربع السفر).

ومن أولى علائم التدجين التدريجي الذي خضع له الربّ الإله أنَّ النساء رحن يشعرن الآن بإمكانية الدنوّ منه مباشرةً. فحين حملت رفقة، «ازدحم الوَلَدان في جوفها، فقالت: إن كان الحمل هكذا، فمالي والحمل؟ ومضت لتسأل الربّ، فقال لها الربّ...» (تكوين 25: 22 ـ 23). أما قبل الآن فنحن لم نجد امرأةً في **الكتاب المقدّس** تكلّم الله إلا إذا كان ردّاً على سؤال منه. ورأينا بعد خطيئة آدم وحواء أنّ الله لم يخاطبهما معاً كزوج، بل خاطب آدم: «فنادى الربّ الإله آدم وقال له: أين أنت؟» (تكوين 3:9). وهو لايكلّم حواء ولاتكلّمه إلا بعد أن يلوم آدم. وكذا الأمر مع سارة. فالله لم يوجّه لها أياً من وعوده السبعة. كما لم يوجّه أياً من هذه الوعود إلى زوجها وإليها معاً؛ بل وجهها جميعاً إلى إبراهيم. وحتى حين يخبر الله إبراهيم بأنَّ سارة ستلد فتضحك سارة، لايناقش الله الأمر معها بل مع إبراهيم ـ «مابال سارة قد ضحكت...؟» (18: 13)ـ ولايتنازل ليتحدث معها إلا حين تعارضه من داخل الخباء. أما هاجر، فيتحدث الله إليها مرتين مباشرةً وبنبرةٍ مشفقة، لكنها لاتتحدث إليه في أيٍّ من المرتين. وهاهي رفقة الآن تتحدث إليه، وتتلقى منه جواباً سخياً:

إنّ في جوفك أمتين،

ومن أحشائك يتفرّع شعبان؛

شعبٌ يقوى على شعبٍ،

وكبيرٌ يُستَعْبَد لصغير. (25: 23)

وهذا الولدان هما عيسو ويعقوب، والأمتان هما الأدوميون والإسرائيليون، نسلاهما على التوالي.

وسيتّخذ يعقوب امرأتين، ليئة وراحيل؛ وسيصل عدد أولادهما إلى اثني عشر ولداً، وسَيُذْكَرُ عون الله مِراراً أثناء ولادتهما، ومن هذا أن الربّ رأى ليئة «مكروهةً ففتح رحمها» (29: 31) وأنّ الله «ذكر راحيل؛ وسمع دعائها وفتح رحمها» (30: 22). إنّ الله الذي لم يكن ليكلّم من قبل سوى الرجال، والذي كان يوجّه الخصوبة على مستوى إيجاد أمّة، هو الآن في الأسفل مع النساء، يدبّر الحمول واحداً إثر آخر.

وحرية النساء هذه ليست الحرية الوحيدة تجاه القدرة الإلهية. فعندما يشيخ إسحق، يدعو ابنه البكر، عيسو، كي يباركه (تكوين 27). واعتقاد إسحق أنَّ في مقدوره مباركة عيسو هو شيء جديد لم نعهده من قبل. فإبراهيم لم يَدْعُ إسحق ليباركه حين شاخ. وبالأحرى، «كان بعد موت إبراهيم، أنّ الله بارك إسحق ابنه» (25:11). وإذا ماكان إسحق يكتفي بتعظيم نفسه على حساب الامتياز الإلهي، فإن يعقوب يزدري هذا الامتياز. فإسحق يقول لعيسو: «ائتِني بصيدٍ وأَصْلِح لي ألواناً فآكل منها، وأباركك، أمام الربّ، قبل موتي» (27: 7). لكن رفقة تفضّل يعقوب وتقول له أن يذبح جديين من قطيع والده، وتعدُّ منهما ألواناً شهية من الطعام وترسل يعقوب بها متنكّراً بثياب عيسو كي يأخذ بركته.

> ***فدخل على أبيه وقال: «يا أبتِ». قال: «هآءنذا، من أنت يا بني؟» فقال يعقوب لأبيه: «أنا عيسو، بكرك؛ قد صنعت كما أمرتني. قم فاجلس وكُلْ من صيدي، لكي تباركني نَفْسُكَ». فقال إسحق لابنه: «ما أسرع ما أصبت، يا بنيّ». قال: «إنَّ الربّ إلهك قد يسّر لي». (27: 18 - 20)***

«الربُّ إلهك»؟ إنَّ يعقوب يورّط في كذبته إله أبيه، الذي لم يعترف به بعد إلهاً له. وتمرّ الكذبة. وتذهب البركة إلى يعقوب الماكر وليس إلى عيسو الصادق، هذه البركة التي يمنحها الآن إسحق وليس الربّ، مع أنّ ما تَعِد به هو حظوة الرب. فَلْنَقُلْ صراحةً، إذاً، إنّ الربّ قد صار ألعوبةً.

ولكي تحمي رفقةُ يعقوبَ من انتقام عيسو تطرح رغبة إسحق ورغبتها في ألّا يتزوج ابنهما الأصغر من كنعانية كما فعل أخوه التوأم. وهي تحثّ إسحق على إرسال يعقوب إلى أرض أجدادهما فدّان أرام (= أَرام النهرين) كي يتّخذ له امرأةً من هناك. وتَعِدُ رفقة يعقوب سرّاً بأن تبعث له حتى يعود ما إنْ يزول غيظ أخيه. وينطلق يعقوب، وفي الطريق يظهر له الربّ في حلم:

> ***فرأى حلماً؛ كأنَّ سُلَّماً منتصبةً على الأرض ورأسها إلى السماء، وملائكة الله تصعد وتنزل عليها. وإذا الربّ واقفٌ على السُّلَّم، فقال: «أنا الربُّ، إله إبراهيم أبيكَ وإله إسحق: الأرض التي أنت نائم عليها لكَ أعطيها ولنسلك. ويكون نسلك كتراب الأرض؛ وتنمو غرباً وشرقاً، وشمالاً وجنوباً. ويتبارك بك جميع قبائل الأرض وبنسلك. ها أنا معك: أحفظك حيثما اتجهت وسأردّك إلى هذه الأرض. فإنّي لا أُهمِلُكَ حتى أفي لك بكلّ ماوعدتك».***

فاستيقظ يعقوب مِن نومه وقال: «إنَّ الربّ لفي هذا الموضع، وأنا لم أعلم!» فخاف، وقال: «ما أَهْوَلَ هذا الموضع! ماهذا إلا بيت الله (بيت إيل، بالعبرية)، هذا باب السماء». (28: 12 ـ 17).

لقد ظهر الربّ ليعقوب في حلم وأثار رعبه كما كان يظهر لإبراهيم. ويعقوب، بخلاف إبراهيم، يسارع إلى الإقرار صراحةً بقدرة الرب. أو هكذا يبدو الأمر إلى أن يضيف قائلاً بعد لحظة:

إنْ كان الله معي، وحفظني في هذا الطريق الذي أنا سالكه، ورزقني خبزاً آكله وثوباً ألبسه، ورجعت سالماً إلى بيت أبي ـ يكون الربّ لي إلهاً. وهذا الحجر، الذي جعلتُه نُصُباً، يكون بيت الله؛ وجميع ماترزُقنِيه، فإنّي أَعَشُرُهُ لك تعشيراً. (28: 20 ـ 22).

إن يعقوب يطرح بهذه العبارات، التي لانجد مايدانيها في كلّ ماقاله إبراهيم، شروطاً لكي يعترف بإله جدّه وأبيه إلهاً له. وبخلاف مجادلة إبراهيم مع الربّ قبل دمار سدوم، فإنّ صفقة يعقوب هذه ليست صفقةً ساخرةً بل صفقةً واقعية. ولابدّ أننا نلاحظ مقدار التواضع في مطالب يعقوب ـ طعام، وثياب، وطريق آمن ـ ومقدار التواضع، إذاً، في المقابل الذي يقدّمه يعقوب ـ نصب حجري يكون «بيتاً»، وعِشْرٌ، عِشْرٌ فقط ـ للكائن الذي وعده بسخاءٍ للتوّ: «ويكون نسلك كتراب الأرض». (يلاحظ المرء هنا أنَّ اسميّ **يهوه وإلوهيم**، «الربّ» و«الله» يحلّ أحدهما محلّ الآخر ويأخذان بالظهور كمترادفين عاديين).

لو أنّ الربّ ـ بوصفه صديقاً لعائلة إبراهيم وإسحق ـ كان قد وعد يعقوب بمثل هذه الضروريات المتواضعة من طعام، وثياب، وطريقٍ آمن، لبدا وعد يعقوب المقابل بنُصبٍ وعِشْر مناسباً. غير أنَّ الربّ وعد يعقوب وعداً سخياً لايناسبه ولايساويه إلا استجابة يعقوب الأولى: «ما أَهْوَلَ هذا الموضع!». وما إنْ نصل إلى استجابته الثانية حتى يبدو يعقوب وكأنه يضع موضع الشك استجابته الأولى ومعها رؤيا الربّ. فاهتمامات يعقوب اهتمامات عملية إلى أبعد حدّ، وبعيدة كلّ البعد عن الرؤى الرفيعة المتسامية. وبعبارة أخرى، فإن الرب يتكلّم كما يتكلّم إيل، أما يعقوب فيجيبه وكأنه يجيب صديقاً للعائلة. وهذا التنافر ذاته سيغدو على المدى الطويل سمة مميزة للشخصية الرئيسة في **الكتاب المقدّس**.

ويواصل يعقوب رحلته، ويدخل مغامرات مختلفة سواء في فَدّان آرام أوأثناء عودته إلى كنعان، لكن سؤالاً يظلّ عالقاً في الهواء: هل ستسير أمور يعقوب بصورة حسنةٍ إذا ما اتّخذ الربّ إلهاً شخصياً؟ إنّ مثل هذه الصفقة العسيرة معروفة جيداً في حوليات الديانات السامية القديمة؛ لكن الأمر يصبح نوعاً من الصدمة، في هذه القصة، حين نجد الله الذي بدأ بمثل تلك السيطرة وقد راحت تتنامى لهفته في وعوده وراح أمثال يعقوب يخضعونه لاختباراتهم.

بل إنّ الربّ يقبل شروط يعقوب في الإصحاحات الثلاثة التالية (تكوين 29 ـ 31). فيعقوب يخدم خاله لابان مقابل زواجه من ابنتي خاله ليئة وراحيل. ويخطط لابان لإبقاء يعقوب في خدمته، لكن يعقوب يلجأ إلى حيلة تزيد خصوبة قطعانه، وما إنْ يصبح غنياً وقوياً حتى يشرح

لزوجتيه أنَّ الله هو الذي ألهمه الحيلة وهو الذي يريد منه الآن أن يأخذ ثروته ويعود إلى بيته:

ولما كان وقت وحام الغنم، رفعتُ عينيّ ورأيت في المنام فإذا التيوسُ النَّازيَةُ على الغنم مخططة، ورقطاء، ونَمْراء. فقال لي ملاك الله في الحلم: «يا يعقوب!» قلتُ: «لبيّك». قال: «ارفع عينيك وانظر. جميع التيوسِ النازية على الغنم مخططة، ورقطاء، ونمراء؛ فإني قد رأيتِ جميع مايصنعه لابان بكَ. أنا إله بَيتَ إيل، حيث مسحتَ النُّصبَ ونذرتَ لي نَذْراً. والآن، قم فاخرج من هذه الأرض وارجع إلى أرض مولدك». *(31: 10 - 13).*

ربما كان يعقوب يكذب على زوجتيه، كما كذب من قبل على أبيه، لكي يقنعهما بمغادرة بيتهما، لكننا لو أخذنا هذا الحلم على أنه واقعة صحيحة، لوجدنا أن الله يبدي نشاطه على مستوىً هو الأشدّ اتضاعاً بين كلّ مارأيناه إلى الآن: خبيرٌ بشؤون رعاية الحيوان. ما الذي يدفع الله إلى مثل هذا؟ يبدو أنَّ إشارته إلى نَذْر يعقوب وبالتالي إلى المطالب التي طُلِبَت منه تشتمل على جواب.

يحاول لابان ثني يعقوب عن الرحيل ولكنه يوافق في النهاية على ذلك ويُقْسِم على السلام بينه وبين يعقوب باسم إله إبراهيم واسم إله ناحور، وناحور هو والد لابان ورفقة. ولو أنَّ يعقوب أقسم بالمقابل بهذين الإلهين، لكان ذلك بمثابة إقرار منه بأن إله جدّه إبراهيم هو إلهه أيضاً. لكن يعقوب وضع شروطاً على مثل هذا الإقرار لم نصادفها من قبل، ومن هذه الشروط أن يعـود آمناً إلى البيت، وهو لم يَعُدْ بَعْدُ إلى البيت آمناً. ولذا فإنه يُقْسم بمهابة أبيه إسحق (31: 53). ولقد شاعت قراءة هذه العبارة، pahad yishaq، على أنها مجرد نعت آخر من نعوت إيل، مثل èl šadday وماشابهه. لكنها أكثر غموضاً من ذلك، في الواقع. وهذا الغموض مقصود. فيعقوب الماكر يريد قَسَماً من طرفٍ واحد. يريد أن يقسم لابان بإله يهمّه، في حين يقسم هو بعبارةٍ فارغة، فلا يقيّده القسم ولايُحِلُّ اللهَ قبل الأوان من الامتحان الذي يخضعه له.

فما ينبغي على الله فعله قبل أن ينال ولاء يعقوب هو تنفيذ الشرط الثالث من شروط يعقوب السابقة وإنقاذه من ثأر عيسو، الضحية الأولى لمكر يعقوب. وحين يقترب عيسو مع فريق من أربعمئة رجل، يصلّي يعقوب لإله جدّه وأبيه:

يا إله أبي إبراهيم وإله أبي إسحق، الربُّ، الذي قال لي: «ارجع إلى أرضك وإلى عشيرتك وأنا أُحْسِنُ إليك»! أنا دون أن أستحقّ جميع ماصنعتَ إلى عبدك من المراحم والوفاء: لأني بعصايَ عَبَرْتُ هذا الأردن، والآن قد صار لي فرقتان. فأنقذني من يد أخي، من يد عيسو؛ فإني أخاف منه أن يأتي فيقتلنا، الأمهات مع البنين. وأنت قد قلتَ: «إنّي أُحْسِنُ إليك وأجعل نسلك كرمل البحر، الذي لايُحصى لكثرته». *(32: 9 - 12).*

كان عبد إبراهيم قد طلب من إله إبراهيم، في صلاته الطويلة الشبيهة بهذه الصلاة (24: 12

- 14)، أن يصنع رحمةً(*) إلى مو لاه إبراهيم. وهنا أيضاً تُنْسَب المراحم إلى إله إبراهيم وإله إسحق، فالرحمة صفةٌ لم يدّعها الرب الإله لنفسه أبداً. والرحمة لم تكن الحافز الذي وقف وراء وعده إبراهيم بالذرية والأرض. فهذا الوعد كان خطته الكبيرة الخاصة وليس عوناً رحيماً يُسْهِمُ به في خطة بشرية. ويمكن القول إنَّ الرحمة صفة أكثر ملاءمةً للإله الشخصي، الإله الذي يتلقى الحاجات والمطالب ويقدّم المنّة والمعروف. غير أنَّ سيرورة الاندماج التي خرجت منها الشخصية الرئيسة في **الكتاب المقدّس** جعلت مايُنْسَب إلى أيّ مكوّن من مكوّنات هذا الاندماج منسوباً إلى الكلّ المندمج.

وكما أنكر التوحيد الإسرائيلي في شكله المتطور حقيقة كل الآلهة العَلِيّة ماعدا إلهه، فإنّه سينكر حقيقة كل الآلهة الشخصية ماعدا واحداً منها - إله إبراهيم، وإسحق، ويعقوب - سَيَنْسُبُ وظائفه إلى الكلّ الإلهي المندمج. فظهور التوحيد من التعدد مسألة إدخال انتقائي فضلاً عن كونه مسألة استبعاد بالجملة. ومن الخطأ الفادح أن نفترض أن كلّ مايُنْسَب إلى أيّ إله ساميّ يمكن أن نجده لدى إله إسرائيل (الناجي الوحيد، كما يقال). ولكن من الخطأ أيضاً أن نفترض غياب أيّ تداخل بين إله إسرائيل ومنافسيه القدماء. والواقع أنّ الطريقة الأشدّ تماسكاً في بناء تصوّرٍ للربّ إله إسرائيل هي رؤيته كشخصية جامعة واحدة تشتمل على مضامين شخصيات إلهية قديمة عديدة.

ثمّة صلة عميقة، إذاً، بين الاندماج والخلط، والقصة التي تحكي عن إخضاع يعقوب اللهَ العليَّ لنوع من الامتحان حين طلب منه أن يقوم بمهام تليق بالإله الشخصي، هي قصة تنمّ عن خلط أوليّ لكنها تعجّل الاندماج النهائي وتدفعه قدماً. وإذا ماكان الحال كذلك في القصة، فهل حدث الأمر على هذا النحو في التاريخ الواقعي؟ ليس بوسعنا أن نعلم. فالإله الشخصي الرافديّ لايظهر في **سفر التكوين** بوصفه إلهاً رافدياً إلا بالقدر الذي يظهر به الطوفان في هذا السفر وقد أُضْفِيَ عليه طابع شخصيّ، بوصفه تعامة. لكننا حين نترك للمؤرّخين تاريخ هذه السيرورة، يظل بوسعنا التأكيد على نتيجتها الأدبية؛ وهي شخصية جامعة واحدة تشتمل على شخصيات عديدة.

وفي عودةٍ إلى قصتنا، فقد وضع يعقوب شرطاً ثالثاً على اتّخاذه الربّ إلهاً له وهذا الشرط هو عودة يعقوب آمناً إلى بيته. فهل يستطيع الربّ تلبية هذا الشرط الأخير؟

يرتحل يعقوب - ومعه امرأتاه، وأمتاه، وبنوه الأحد عشر، وعبيده، وقطعانه - يرتحل جنوباً على طريقٍ إلى الشرق تقريباً من نهر الأردن، الذي يجري من الشمال إلى الجنوب. أما عيسو فيرتحل شمالاً لملاقاته. وحين يصل يعقوب إلى يبّوق، وهو رافد يجري غرباً عبر مخاضة عميقة ليصبّ في الأردن، يرسل هدية ضخمة من قطعانه إلى عيسو فتعبر يبوق متجهةً جنوباً. ثم يرسل عائلته أيضاً. ويبقى متخلّفاً وراءهم ليلةً على الضفة الشمالية للمخاضة المخيفة.

وبقي يعقوب وحده. فصارعه رجل إلى مطلع الفجر. ورأى أنه لايقدر عليه فلمس

(*) - «لطفاً»، في ترجمة جمعيات الكنائس المتحدة.

حُقّ وَرِكِهِ، فانخلع حُقّ وَرِكِ يعقوب في مصارعته له. وقال: «أطلقني لأنه قد طلع الفجر» فقال: «لاأطلقك، أو تباركني». فقال له: «ما اسمك؟» قال: «يعقوب». قال: «لايكون اسمك يعقوب فيما بعد، بل إسرائيل، لأنك إذْ رَؤُسْتَ عند الله فعلى الناس أيضاً تستظهر». وسأله يعقوب وقال: «عرّفني اسمك». فقال: «لِمَ سؤالك عن اسمي!» وباركه هناك. (32: 25 - 30).

تقليدياً، يُعْتَبَر «الرجل» الذي صارع يعقوب هنا تجلّياً لله، شأن «الرجال» الذين زاروا سدوم. ومصارعة يعقوب هذه مع الله، أو مع ملاكٍ كما تقول بعض الترجمات، هي واحد من اشهر المشاهد في **الكتاب المقدّس**. وعملياً، فإن كلّ التأويلات اللاحقة قد ارتكزت على تأويل يعقوب لهذا اللقاء حيث يقول: «وسمّى يعقوب الموضع فَنُوئيل، قائلاً:إني رأيت الله وجهاً إلى وجهٍ، ونَجَتْ نفسي» (32: 31). لكن تأويل يعقوب ليس من الضروري أن يكون تأويل مؤلّف النصّ نفسه، فربما رغب هذا الأخير بأن يشير إلى أن يعقوب قد تصارع مع رجل لكنه تكلّم عنه بعد ذلك على أنه الله. والنصّ يترك السؤال مفتوحاً بشأن رؤية يعقوب وجه المصارع أم لا؛ فإصرار المصارع على الذهاب قبل طلوع الفجر قد يعني أن يعقوب لم ير وجهه.

ولكن حتى لو كان رجلاً من يقول ليعقوب: «رَؤُسْتَ عند الله فعلى الناس أيضاً تستظهر»، فإنّ ذلك ماحصل فعلاً، حيث ينجح يعقوب في تهدئة أخيه، وبذا يكون الربّ قد خضع لشرط يعقوب الثالث. وبعد أن يعبر يعقوب الأردن، فإنّه يصل إلى شكيم، حيث وصل إبراهيم لدى دخوله كنعان وبنى مذبحاً ودعاه باسم الربّ. ويبني يعقوب مذبحاً أيضاً ويدعوه «باسم القدير، إله إسرائيل»، رافعاً اسمه الجديد، الذي أطلقه عليه المصارع في الظلمة، إلى جانب اسم الله، معترفاً أخيراً بإله جدّه إلهاً له. ولاحقاً (35: 14)، في بيت إيل، حيث تجلّى له الله أول مرّة، يفي يعقوب بنذره ويبني النصب الحجري الذي نذره على نفسه.

يمكن القول، عند هذا الحدّ من قصة يعقوب، إن الربّ الإله قد **نجا وبقي على قيد الحياة** لجيل آخر. فها هو يعقوب يعترف به. لكننا لانستطيع تمالك أنفسنا عن تذكّر أنّ انتصار يعقوب، في ثلاثة منعطفات مختلفة، قد كان نتيجة حيلته الواسعة، إن لم يكن نتيجة مكره. ويبدو الأمر كما لو أن يعقوب، وليس الله، هو الذي يُظْهِر قَدْراً من الإحسان والوفاء، فيعزو إلى العون الإلهي تلك الثمرات التي أتت من قدراته وحدها، كما يقول السرد نفسه، فقد لاحظنا أنّ يعقوب يعمل على طريقته، سواء في احتياله على أبيه، أو في خداعه لخاله، أو في تهدئته لأخيه الغاضب. ولايتدخّل الربّ الإله إلا ليساعد زوجتي يعقوب في حملهما، وهي مساعدة لاتكون ضرورية إلا في بعض الأحيان.

ليس ثمّة مسوّغ لاعتبار الجهد البشري والمعروف الإلهي أمرين متنافيين. إلا أننا نلاحظ لدى يعقوب الآن شيئاً من النزعة الكلبية(*) في استغلاله للدين والشعائر الدينية التي تلقّاها من أسلافه.

(*) ـ النزعة الكلبيّة، Cynicism، نزعة ترى أن السلوك البشري تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها، وتعبّر عن موقفها هذا بالسخرية والتهكّم.

ففي الأمثلة السابقة جميعاً، نرى أن يعقوب يستغل احترام الآخرين لما يتلاعب به هو من طرفه. فقد كذب على أبيه بشأن الجديين اللذين أعدّتهما أمه وقال إنهما صيدٌ. ولفّق حلماً لكي يؤثّر على زوجتيه (31: 11 - 13) فترحلا معه من بيت أبيهما. أمّا المنعطف الثالث، فنجده في (33: 10) حيث يستخدم يعقوب توريةً لفظية مذهلة. فحين يرفض عيسو هدية يعقوب الثمينة، يلحّ عليه يعقوب، قائلاً: «لا، إنْ نِلْتُ حظوةً في عينيك، فاقبل هديتي من يدي؛ فإني رأيت وجهك كما يُرى وجه الله، ورضيتَ عنّي». وقد لاحظنا من قبل أن يعقوب قد ساوى بين وجه «الرجل» الذي صارعه طوال الليل ووجه الله، قائلاً: «إني رأيت الله وجهاً إلى وجهٍ، ونَجَتْ نفسي» (32: 31). وهاهو يساوي الآن بين وجه عيسو ووجه الله. فهل كان زائر الليل الذي هبط على يعقوب هو عيسو نفسه، وقد جاء ليقتل أخاه كما نذر أن يفعل (27: 41)؟ إن يعقوب، الذي صارع مهاجمه وتعادل معه، يطلب منه فجأة أن يباركه. فَمَنْ غير عيسو نجد لدى يعقوب سبباً لمصارعته من أجل البركة؟ ففي سعي يعقوب وراء بركة عيسو، ثمة سعي وراء إقرار أخيه بفقدانه بركة أبيهما السابقة. وهل يلمّح يعقوب، وهو يحيّي عيسو في الصباح التالي، إلى ليلة مصارعتهما، ذلك التلميح الجريء الذي ربما يكون عيسو قد سمعه وأدرك معناه وظلّ صامتاً؟ إن هذه المصارعة بين رجلين في الظلام تُحْدِثُ صدمةً أو رجّةً شديدة حين يتحدّث يعقوب إلى أخيه بمثل هذه الشيفرة.

وتُذَكّرنا جرأة يعقوب في إشارته إلى الله لدى ملاقاته عيسو بإشاراته الخطيرة إلى الربّ في تعامله مع كلٍّ من أبيه وامرأتيه. ونحن نعلم أن يعقوب ليس بحاجة لأن ينكر حقيقة الربّ الإله كيما يستخدمه لأغراضه الخاصة. فما الذي حدث حقاً في تلك الليلة؟ مصارعةٌ في الظلام، ويعقوب وعيسو لم يعترف أحدهما للآخر بهويته؛ فعيسو يدعو يعقوب باسم إسرائيل، زاعماً أنّ أخاه قد كانت له الغلبة في الصراع مع الله، في حين يتكلّم يعقوب عن عيسو وكأنه الله. وكلامهما هذا ليس سخرية من الله أو هزءاً به بالضرورة. أما حين يقول يعقوب لعيسو، في وضح النهار: «إني رأيت وجهك كما يُرى وجه الله»، مشيراً إلى ليلة مصارعتهما الرهيبة، فإنّ قوله هذا متجاذب إن لم يكن ساخراً عن عمد. إلا أنّ يعقوب يبدو صادقاً مخلصاً في نهاية قصته، على الرغم مما ظهر عليه في بدايتها وفي منتصفها من سخريةٍ وتلاعبٍ، كما يبدو الربّ الإله أيضاً وكأنه قد استعاد ذاته المثيرة للرهبة.

ثم قال الله ليعقوب: «قم، فاصعد إلى بيت إيل وأَقِم هناك؛ واصنع هناك مذبحاً لله الذي ظهر لك عند هربك من وجه عيسو أخيك». فقال يعقوب لأهله وسائر من معه: «أزيلوا الآلهة الغريبة التي بينكم، وتطهّروا، وأبدلوا ثيابكم. وهلّموا، نصعد إلى بيت إيل، وأصنع هناك مذبحاً لله الذي أجابني في يوم شدّتي وكان معي في الطريق الذي سلكته». فدفعوا إلى يعقوب جميع الآلهة الغريبة التي عندهم، والشُنُوف التي في آذانهم، فدفنها يعقوب تحت البطمة التي عند شكيم. ثم ارتحلوا، فحلّ رعب الله على أهل المدن التي حواليهم، فلم يسعوا وراء بني يعقوب.

وجاء يعقوب إلى لُوزَ - التي في أرض كنعان، وهي بيت إيل - هو وجميع القوم الذين معه. وبنى ثَمّ مذبحاً ودعا الموضع إله بيت إيل، لأنه هناك تجلّى له الله حين هرب من وجه أخيه. (35 - 1 - 7).

إن الإشارة الأخيرة هنا هي إلى تجلّي الله ليعقوب والذي اشترط فيه هذا الأخير، كماأسلفنا، تلك الشروط التي ينبغي على الله تنفيذها كي يصبح إله يعقوب. وهاهو الربّ الإله قد نفّذ جميع تلك الشروط. وهاهو الربّ الإله ـ الملموس تماماً، لدرجة أنّ رعبه يمكن أن يشلّ مناطق بأسرها ـ يظهر ليعقوب ويكرر وعده له ويبدّل اسمه رسمياً إلى إسرائيل. أما يعقوب، وكما وعد في المرّة الأولى، فيبني نصباً من حجر تمجيداً لله (35: 9 - 13).

وتنتهي قصة يعقوب هنا، أما قصة يوسف فهي على وشك أن تبدأ. فما الذي قالته قصة يعقوب عن الرب الإله؟ إنَّ استغلال يعقوب الماكر للربّ الإله أو استخدامه الماكر له ينطوي على قول مفاده، في أضعف الأحوال، أنّ قدرة الربّ الإله، مهما تكن، لاتحول دون هذا الاستخدام. وكأنّ يعقوب حرّ في أن يكذب عن الربّ الإله أو يسيء إليه إذا ما اقتضت مصلحته ذلك، مادام الربّ الإله في صفّه وإلى جانبه مهما فعل. وكأن الربّ الإله راضٍ بأن يتحمّل الكثير مادام يحقق غاياته في نهاية المطاف.

ويتضح هذا الأمر على نحوٍ لافت في حادث يأتي بين مصالحة يعقوب وعيسو واعتراف يعقوب الأخير بالرب الإله. ولعلّ مجيء هذا المقطع في موضعه هذا هو نوع من الإلهام المبدع الذي يتمتّع به المنقّح. فالسرد لاينتقل مباشرة من المفارقة الليلية الساخرة التي يبدو فيها عيسو وكأنه الله إلى الاحتفال الطقسي الختامي في بيت إيل. بل نجد بينهما، في **التكوين** 34، فاصلاً من المعصية العنيفة.

ففي نهاية **التكوين** 33، وكما أشرنا من قبل، يأتي يعقوب إلى شكيم بعد أن يتصالح مع عيسو شرقي الأردن، ويخاطب الرب الإله لأول مرّةٍ بوصفه إلهه: «القدير، إله إسرائيل» (33: 20). ومع بداية **التكوين** 34 نجد دينة، ابنة يعقوب، وقد خرجت لتنظر بنات شكيم، التي لاتزال مدينةً للحوّيين، فيراها شكيم بن حَمُور الحويّ ويغتصبها. (نلاحظ أن للشاب والمدينة الاسم نفسه). وشكيم لم يَقْضِ وطره من دينة ويتركها، بل «تعلّقت نفسه بدينة... وأحبّ الفتاة، ولاطفها» (34: 3). ويطلب حَمُور (رئيس البلد) دينة من يعقوب لولده ثم يمضي خطوةً أبعد: «صاهرونا: أعطونا بناتكم، وخذوا بناتنا: وأقيموا معنا، وهذه الأرض بين أيديكم؛ أقيموا بها، واتجروا، وتملّكوا»(34: 9 - 10). ويقبل بنو يعقوب العرض شرط أن يقبل ذكور شكيم الختان. فإن فعلوا ذلك، «نعطيكم بناتنا ونأخذ بناتكم؛ ونقيم عندكم ونصير شعباً واحداً» (34: 16). ويقبل الحوّيون، ويختتن كلّ ذكر منهم. لكن تلك لم تكن سوى مكيدة:

وكان في اليوم الثالث، وهم متألمون، أنّ ابنيَ يعقوب، شمعون ولاوي، أخويّ دينة، أخذا كلّ واحد سيفه، ودخلا المدينة آمنين، فقتلا كل ذكر. وحَمُور وشكيم ابنه قتلاهما بحدّ السيف، وأخذا دينة من بيت شكيم، وخرجا. ثم دخل بنو يعقوب على

القتلى وغنموا مافي المدينة، من أجل تدنيس أختهم. وأخذوا غنمهم وبقرهم وحميرهم، وكلّ مافي المدينة ومافي الصحراء، وسبوا وغنموا جميع ثروتهم، وكلّ أطفالهم، ونسائهم، وسائر مافي البيوت. (34: 25 - 29).

وسواءٌ أكانت دينة مجرد ذريعة لغارة شنّتها[1] عشيرة من البدو على شعب مستقرّ أو كانت دافعاً حقيقياً لثأر أختها المهانين حقاً، فإن الختان ـ علامة عهد الربّ مع إبراهيم ـ يُشَوَّه هنا ويستخدم بغية المكر والخداع. وعلى الرغم من غياب أي ذِكْر لإبراهيم أو الربّ لدى اشتراط الختان على الحوّيين، فإن القارئ يعلم معنى هذا الفعل، ويعلم أن أبناء يعقوب يعلمون. وهذا مايسوق الحوّيين أنفسهم للاعتقاد بأن الختان علامة العشيرة التي تدلّ على هويتها؛ فقد قيل لهم إنَّ الختان سيجعلهم «شعباً واحداً» مع أبناء يعقوب. غير أنّ أبناء يعقوب يستخدمون هذا الرمز المقدس حيلةً بغية الإبادة، كما استخدم أبوهم اسم الله من قبل حيلةً في سلب عيسو حقّه. والحقيقة أن يعقوب لايحزن لما فعله أبناؤه إلا لأنه يخشى أن يجتمع عليه الكنعانيون الآخرون (فالحوّيون قبيلة كنعانية). وهو لايرى فيما حصل إساءة للربّ الإله؛ وهو محقٌّ في ذلك، إذا ماحكمنا على الأمر من منطلق غياب الرب الإله في هذا الإصحاح. (فمسألةُ طلب العون من الرب الإله ضد هذا العدو المحتَمَل أو شكره على الانتصار عليه غير مطروحة أبداً، كما هو الحال في حرب إبراهيم لتحرير لوط في **التكوين** 14).

حين كذب يعقوب على إسحق بشأن الربّ، قلنا إنّ الله قد صار ألعوبة، ويمكننا أن نقول هنا إنّ الختان كرمز مقدّس قد صار ألعوبة، فقد استُخْدِمَ من أجل غرض بعيدٍ كل البعد عمّا كان في ذهن الربّ حين طلب الختان من إبراهيم وذريته، واستُخْدِمَ تجديفاً ومعصيةً. لكن الربّ لايتذمّر أبداً لدى يعقوب من أنه صار ألعوبةً في مذبحة الحوّيين، أو من أن الختان قد صار ألعوبة. فالرب الإله، هنا، غير معنيّ بما يقوله عنه الإنسان ـ يعقوب أو بنوه أو أيّ أحدٍ آخر ـ أو بما يقصّرون عن قوله (أو يقولونه مكيدةً أو مصلحةً وسخرية). والكلام البشريّ مباح ومتروك على الغارب. ويمكنك أن تدعو ذلك لامبالاة منفلتة، أو صفاءً، أو افتقاراً للغيرة، أو ماتشاء، فذلك ليس مهماً. ذلك أنّ الربّ الإله لم يتعلّم بعد أن يعنى بما يُقَال عنه مجرّد قول. وهو يعنى ببعض الأشياء التي تُفْعَل. ويغار من قدرة الإنسان على التكاثر. أما الكلام البشري فلا يعنيه إلا قليلاً جداً.

وصمت الربّ إزاء هذه الاستفزازات له عاقبته الواضحة المدويّة، على الرغم من أن هذا الصمت قد لايكون مسموعاً إلا لمؤوّلٍ عازمٍ على سماعه. فهو يمهّد الدرب لغيابه في قصة يوسف. وبينما كان الرب الإله نشطاً وفصيحاً في علاقته مع إبراهيم، وكان إبراهيم هو الذي يظلّ صامتاً وليس الربّ الإله، فإننا، بخلاف ذلك، لانجده نشطاً ولافصيحاً في قصة يوسف. وعلى الرغم من ذِكْرِه هنا أو هناك، إلا أنه ينخسف مؤقتاً متحولاً إلى ماهو أشبه بالافتراض أو الزعم منه بالشخصية. ولو أن النصّ انتقل مباشرة من إبراهيم إلى يوسف، لكان هذا الخسوف بمثابة الصدمة. أما بوجود يعقوب بينهما، فقد استولى على قَدْرٍ كبير من

مبادرة الرب الإله. وإلا لكانت الخطوة بين إبراهيم ويوسف طويلةً؛ أطول بكثير من الخطوة بين يعقوب ويوسف.

لا يقتصر دور الربّ في حياة يوسف على أنه أبسط وحسب من دوره في حياة يعقوب، وإنّما هو دور مختلف أيضاً. فعلى الرغم من أن وعد الربّ بالأرض والنسل يظلّ قائماً، إلا أن يعقوب يطلب من إله إبراهيم وإسحق، حين تجلّى له أول مرّة في لوز (التي أصبح اسمها بيت إيل)، الطعام، والثياب، والعودة الآمنة من فدّان آرام إلى كنعان. أما مايناله يوسف من هذا الإله نفسه ـ دون أن يطلبه البتّة ـ فهو الصعود والنجاح في مراتب البيروقراطية المصرية. ذلك أنّ أخوة يوسف وجميعهم أبناء يعقوب، كانوا قد باعوه عبداً سيق إلى مصر بسبب استيائهم من تعلّق أبيهم بيوسف ومن أحلام هذا الأخير التي تنبأت بعظمته وسطوع نجمه. بيد أن طالعاً حسناً تلا هذا الطالع الرديء:

وكان الربّ مع يوسف، فكان رجلاً ناجحاً؛ وأقام ببيت مولاه المصريّ. ورأى مولاه أنّ الربّ معه وأنّ جميع مايعمله يُنجحه الربّ في يده، فنال يوسف حُظوةً في عينيه، وَخَدَمَه، فأقامه على بيته، وجميع ماكان له جعله في يده. وكان منذ أقامه على بيته وجميع ماهو له، أنّ الربّ بارك بيت المصريّ بسبب يوسف. (39: 2 ـ 5).

وتتهمه امرأة المصريّ زوراً بأنّه تحرّش بها، ويُلقى بيوسف في السجن، لكن الربّ ينقذه من جديد: «وكان الربّ مع يوسف: وأمال إليه رحمته ورزقه حظوة في عينيّ رئيس الحصن» (39: 21). وهذا دور جديد للربّ، **يهوه**. وهانحن نرى مرّة أخرى كيف تُنْسَب وظائف الإله الشخصي إلى الربّ الإله.

ويتذكّر رئيس سقاة فرعون أنه حين حُبِسَ لفترة وجيزة، قام موسى بتأويل حلم حلمه وكان كما أوّلَ له. فيُسْتَدْعى يوسف لتأويل حلميّ فرعون بناءً على اقتراح رئيس السقاة، ويكون كما أوّل مرّةً أخرى. واللافت أن يوسف يشير إلى الله في المرّتين ـ «أليس أنَّ للّه التعابير! قُصّا عليّ (أحلامكما) » (40: 8)؛ «الذي سيصنعه الله أخبر به فرعون» (41: 25) ـ إلا أنه لايصلّي لله لكي يتلقّى منه رسالةً. ويتأثّر فرعون بما فعله يوسف، ويقول: «هل نجد مثل هذا، رجلاً فيه روح الله؟... بعدما عرّفك الله هذا كلّه، فليس فهيم حكيم مثلك. أنت تكون على بيتي....» (41: 38 ـ 39). ويصبح يوسف أعظم رجل في مصر بعد فرعون. ويتصالح مع أخوته حين ينقذهم وينقذ أباه من المجاعة في كنعان. لقد وهب الربُّ يوسفَ النجاح؛ والألوهية بالنسبة ليوسف (الذي لايشير للربّ أبداً، وإنّما إلى الله وحسب) هي مسألة إيمان، ومعرفة، لامسألة مواجهةٍ شخصية من ذلك النوع الذي عرفه إبراهيم، وإسحق، ويعقوب.

وفي لحظةٍ من مصالحة يوسف مع أخوته، يقول لهم: «إلهكم، وإله أبيكم، رزقكم كنزاً في جواليقكم» (43: 23). والحقيقة أن يوسف هو الذي رزقهم ذلك دون أن يعلموا، مخفياً حنانه عنهم؛ لكن هذه الإشارة هي الوحيدة التي يشير بها يوسف إلى الله بلغة تشبه كثيراً لغة إبراهيم، وإسحق، ويعقوب. أما حين يهبط يعقوب، أو إسرائيل، إلى مصر بعد أن يخبره أبناؤه بما كان من أمر يوسف، فإنّ الله يكلمه ليلاً في الحلم:

وقال: «يعقوب! يعقوب!» قال: «هآءنذا». قال: «أنا الله، إله أبيك. لاتخف أن تهبط مصر، فأني سأجعلك ثَمّ أمة عظيمة. أنا أهبط معك إلى مصر، وأنا أُصعِدُك؛ ويوسف هو يُغمِضُ عينيك». (46: 2 - 4).

لقد أضحى هذا الصوت مألوفاً الآن، لكن الله لايكلّم يوسف هنا. وكأن الله كائن من نوع محدد مع يعقوب ومن نوع آخر مع يوسف. فهو يكلّم يعقوب مباشرةً أو في حلم أو رؤيا دون مواربةٍ تحتاج إلى تأويل. لكنه لايكلّم يوسف هكذا أبداً. و«روح الله»، التي يقول فرعون (وليس يوسف) إنها في يوسف، هي موهبة، أو أعطية من الله، لكنها ليست تلك الموهبة التي تحتاج إلى التواصل مع الله كي تعمل عملها.

وعلاوةً على ذلك، فإنَّ إنجاز يوسف هو إنقاذ نظام اجتماعي كامل لاينتمي إليه، وهو إنجاز ناجمٌ بصورةٍ غير مباشرةٍ عن عون الله الذي وهب يوسف الذكاء والحكمة والنجاح. وفي حين كانت وعود الربّ وتدخلاته في حياة إبراهيم، وإسحق، ويعقوب تطالهم مع عائلاتهم وحسب، فإن تأويل الأحلام المسنود بعون إلهي ينقذ مصر كلها. ولولا هذا النجاح الكبير، والسلطة الشخصية المتنامية ليوسف، لما كان قادراً على إنقاذ عائلته. كما أنّ الربّ لايُفْصح عن أية نوايا تجاه يوسف وذرّيته كما فعل مع إبراهيم، وإسحق، ويعقوب، وذريتهم. وهو لايفصح بهذا الصدد عن أيّة نوايا تجاه مصر أيضاً. ويوسف في تأويله حلم فرعون وتنبؤه بالمجاعة القادمة، لايستدلّ على أية خطة إلهية تجاه مصر فيقوم بتنفيذها. فالمجاعة ليست من عند الله؛ وقد اقتصر أمر الله على مساعدة يوسف على التنبؤ بها. وكذلك خطة الإعداد لمواجهة المجاعة، فهي خطة يوسف، وليست خطة الله. وباختصار، فإنّ الذخيرة الإلهية تستنفدها مساعدة متواضعة، ومُوَقّتةٌ، غير مباشرة يقدّمها الله ليوسف. فالنظام الاجتماعي والنظام الطبيعي متعيّنان ومحددان، وثابتان؛ ويكفي يوسف بعض العون الإلهي البسيط من إلهه الشخصيّ لكي يعمل بنجاح ضمن هذين النظامين.

وقصة يوسف وأخوته هي قصة مؤثّرة وسهلة المنال بالنسبة للقرّاء المعاصرين لابسبب فنيّتها الأدبية الواضحة وحسب وإنما أيضاً بسبب هذا الغياب «العصريّ» للإله القدير والمتطفّل. فالله، في قصة يوسف ناءٍ، شأنه في المجتمع الحديث مابعد الدينيّ. ونأيه ليس مهماً كثيراً، لأنّ التفكير به هو تفكير عابر سريع الزوال، في لحظات التأزم حين يُلْتَمَسُ عونه للخروج من معضلةٍ أو تفادي مصيبة. والحداثة التي لاتنتظر مفاجآت مدهشة من الله، تتحدث عنه بهدوء، كما يفعل يوسف، وتفترض أن نواياه حسنة، مهما تكن قدرته. فالله لطيف، مثل يوسف.

ويوسف يرى أنّ عبوديته ذاتها تدبير من الله:

فقال يوسف لإخوته: «تقدّموا إليّ». فتقدموا، فقال: «أنا يوسف أخوكم، الذي بعتموه إلى مصر. والآن، لاتأسفوا ولايشقّ عليكم أنكم بعتموني إلى ههنا؛ فإنّ الله قد بعثني أمامكم لأُحْيِيكم». (45: 4 - 5).

وتأويل يوسف هذا لمصيبته على أنها عناية إلهية يتناقض بعض الشيء مع ماقلناه منذ قليل عن غياب أية خطة إلهية بخصوص مصر أو إنقاذ يوسف من مصر، فما بالك بعائلته. لكننا نؤكد أن الله ليس لديه أية خطة **مُعْلَنة**. وقوة هذا المشهد وتأثيره الانفعالي لاينجمان عن وجود خطة لدى الله أو عدم وجودها، بل عن قلب يوسف الرحيم والغفور. وبقدر مايكونُ هذا الكلام على يوسف كلاماً على الله، فإنّ قصة يوسف في لحظاتٍ مثل هذه لاتعبّر عن قدرة بل عن طبع وخُلُق. والله ماكان ليمنّ على يوسف إلى هذا الحدّ لو لم يكن هو نفسه مثل يوسف، هذا الرجل الطيب الشفاف، وربّما القدّيس الحقيقي الوحيد في **التّنَخْ**.

لانلاحظ في إصحاحات **التكوين** الأولى هذا الشبه الذي نلحظه بين الله ويوسف في إصحاحات **التكوين** الأخيرة، فالربّ الذي لم يغفر لآدم وحواء عصيانهما الوحيد لايشبه يوسف الغفور. والرب/ الله الذي أرسل طوفاناً «فهلك كلّ ذي جسد» جزاءً لذنوب لم يُسَمَّ مرتكبوها لايشبه يوسف أيضاً. فالرب الإله في تلك المشاهد قدير إلى أبعد مدىً لكنه رحيم إلى أدنى درجة، أما الله الذي تعكسه صورة يوسف فرحيم إلى أقصى درجات الرحمة لكنه قدير إلى أقل درجات القدرة. ولقد أشرنا من قبل إلى أن يوسف لايخاطب **الله** أبداً وأنه لايشير إليه إلا نادراً وحسب؛ ويمكن أن نضيف الآن أنه لم يُشِر إلى **الربّ** سوى مرة واحدة.

وحتى في المشهد الاستهلالي من **التكوين** 46: 1 - 4، حيث يعقوب هو الشخصية الرئيسة وليس يوسف، فإنّ الله هو الذي يكلّم يعقوب في الحلم، وليس الربّ. إن الربّ، هذا الشكل الألوهيّ الأبعد عن الانضباط والأدنى إلى العناد والطابع الشخصي، غائب عن الربع الأخير من **سفر التكوين**. وسوف يعود، لكنه الآن ليس هنا.

إنَّ الله الذي يقف هادئاً في خلفيّة مَشَاهِد قصة يوسف ـ هذا الكائن الذي يسيطر فيه **إلوهيم** الخلق الكريم و«الإله الشخصي» التوّاق والقلق ـ يكاد أن يكون واقعاً في الحب، إنْ لم يكن واقعاً فيه تماماً. بيد أن الحبّ لم يكن الدافع الذي دفع الله لخلق العالم أو تدميره أو لاصطفاء إبراهيم أو إسحق أو يعقوب. **وسفر التكوين** نادراً مايتحدث عن الحب بين بني البشر (انظر 29: 18: «فأحبّ يعقوب راحيل») وهو لايتحدّث أبداً عن الحب الإلهي. لكننا قد نجد نوعاً من الاستهلال أو المدخل إلى الحب في ثلاثة اختيارات إلهية متعاقبة: اختيار إسحق الصغير بدلاً من إسماعيل الكبير، واختيار يعقوب الصغير بدلاً من عيسو الكبير، وأخيراً، والأهمّ، اختيار يوسف الصغير بدلاً من إخوته الكبار، وخاصةً يهوذا. فالعرف الاجتماعي، الذي يقرّه النصّ مراراً، يقضي بأن يكون الإبن الأكبر وريث الأب. واختيار الله مايتعارض مع هذا العرف هو تعبير عن حبّه الذي يدفعه إلى اختيار أحدٍ ما ورفض آخر على أسس ذاتية لايتّم ذِكْرُها. وهذا واضح خاصةً في

اختيار يوسف. ومايجعل هذا الاختيار مختلفاً قليلاً عن اختيار إسحق أو يعقوب هو ذلك القَدْر الكبير من المعلومات المعروفة عن يوسف وقت اختياره. فالنصّ يشير بدقّة إلى أنّ الله ماكان ليروق له يوسف لو لم يكن يشبه يوسف؛ وبما أنّ يوسف قد أظهر أنه محبّ، فربما كان الله كذلك أيضاً. ولاحاجة للقول هنا إننا لسنا في مجال الاقتناع وإنما الانطباع وحسب.

لقد وُلِدَ إسماعيلِ لسريّةٍ. وأضاع عيسو بكوريته حين بارك إسحقُ يعقوبَ بدلاً منه. ولانجد، في الحالتين، إلا سبباً خارجياً أو شكلياً لتفضيل الربّ الأخ الأصغر على الأكبر. أما في حالة يوسف فنجد سبباً مختلفاً لتفضيل الله يوسف الصغير على يهوذا الكبير، صاحب السطوة بين أخوته الإثني عشر، فالنصّ يشير إلى أن الله يفضّل يوسف لأنه الأفضل، وهنا الجِدّة في الأمر. فيوسف متميّز ومتفوّق في خُلُقه وإنجازه. وتكتسي إشارة النصّ إلى ذلك أهمية أكبر حين نعلم أنّ ذرية يهوذا هي التي حافظت على **الكتاب المقدّس العبراني**، وإن لم تكن هي التي دوّنته كله؛ ولاشك أن قصة يوسف تحطّ، في ثلاثة مواضع على الأقل، من قَدْر يهوذا أبي اليهود الذين تسَمّوا باسمه.

وأوّل هذه المواضع هو **التكوين** 37: 26 ـ 27، حيث يقترح يهوذا على أخوته أن يبيعوا يوسف عبداً. ومثل هذا الفعل هو ذنب عظيم، وفقاً للشريعة اللاحقة. كما أنّه، وهذا هو الأهم، فعل جائر بلا رحمة من قبل أبناء ليئة ضد يعقوب، أبيهم، الذي كان يحبّ كثيراً يوسف وبنيامين، من راحيل. وكاتب قصة يوسف (إذْ ينبغي أن نتحدّث هنا عن كاتبٍ وليس عن منقّح) يضع على المنصّة عامداً كلاًّ من يهوذا ويوسف معاً لدى بلوغ دراما القصة ذروتها. فنجد يهوذا وهو يتفاصح في قوله ليوسف، ولم يكن بعد قد تعرّف عليه، إنّ يعقوب لايزال حزيناً على يوسف ويخشى الآن من فقد بنيامين. وما إنْ يسمع يوسف هذا حتى لايعود قادراً على تمالك نفسه، فينفجر بالبكاء ويكشف عن نفسه لأخوته، كما في المقطع الوارد آنفاً. ومع أن يهوذا يسلك في هذه اللحظات الختامية سلوكاً شريفاً وجديراً بالاحترام، إلا أنّ المشاعر التي يثيرها هذا المشهد هي ذاتها بمثابة هزيمة ليهوذا. فمن الواضح هنا أنّ هذا الإنسان الذي أساء إليه يهوذا منذ سنوات طويلة هو أرفع منه وأسمى.

وتأتي إهانة يهوذا الثانية في **التكوين** 38، بعد بيع يوسف مباشرةً، حيث نجد أن يهوذا ينفرد عن أخوته ويعيش بين الكنعانيين ويتزوج من امرأة كنعانية تلد له ثلاثة أولاد. ويزوّج يهوذا ابنه الأول عير من امرأة كنعانية تدعى ثامار. وحين يموت عير يزوّجها يهوذا من ابنه الثاني أوْنَان. ويموت هذا الأخير أيضاً قبل أن تحمل المرأة من أيٍّ منهما. ويطلب يهوذا من ثامار أن تبقى أرملة في بيت أبيها حتى يكبر ابنه الثالث، شِيلة، إذْ خاف أن يموت هذا الأخير كأخويه. وتطول مدّة الترمّل، فتخلع ثامار ثياب الأرملة وتتخفّى بثياب البغي وتغوي يهوذا الذي ينام معها وِفْقَ شعائر خاصة فتنجب له توأماً. والإشكالية هنا لاتقتصر على كون اليهود ثمرة اسفاح القربى أو كونهم ثمرة سفاح قربى إسرائيلي ـ كنعاني، بل تتعدّى ذلك إلى كونهم ثمرة سفاح قربى بين رجل إسرائيلي وامرأة كنعانية في جماع شعائريٍّ كنعانيّ. وفي **التَنَخ** أنّ من يكون ثمرةً لسفاح القربى

يكون موضع احتقار كبير. فحين أَسْكَرَتْ ابنتا لوط أباهما وأَغْوَتاه، كانت الذريّة الناتجة هي الموآبين والعمونيين المحتَقَرين (19: 30 ـ 38). وكان التزاوج مع الكنعانيين قد تعرّض للشجب مرتين قبل **التكوين** 38. فإبراهيم يرسل عبده إلى أرام النهرين بحثاً عن زوجةً لابنه اسحق كي لايتزوج هذا الأخير من كنعانية؛ وإسحق ورفقة يرسلان يعقوب إلى المكان عينه كي لايفجعهما مثل عيسو بزواجه من كنعانية. أما الشعائر الكنعانية التي لم تُشْجَب وتُدان بعد فسوف تُشْجَب وتُدان لاحقاً، وهذا الإصحاح يستبق ذلك. ويُضَاف إلى كلّ هذا أن هذا الإصحاح يسبق مباشرةً رفض يوسف الاستجابة لإغواءِ امرأةِ رئيس الشرطة (تكوين 39). ومن الواضح أن المنقّح (ونقول المنقّح هنا لأن هذا الإصحاح مقحم إقحاماً في قصة يوسف) يريد أن يبرز يوسف بمقارنته مع يهوذا الآثم.

أما الموضع الثالث فيأتي في نهاية **سفر التكوين**؛ حين يتبنّى يعقوب ابنا يوسف، من أسنات المصرية، أفرائيم ومَنَسّى، ويباركهما، أمّا فارص وزارح ابنا يهوذا فيتجاهلهما. وحين يلقي يعقوب خطبته الأخيرة على أبنائه الإثني عشر وهو على فراش الموت (تكوين 49)، نَعْلَم أنه كان قد كلّم يوسف من قبل على انفراد، قائلاً: «وأنا قد أعطيتك سهماً (**شكيم**، بالعبرية) علاوةً على أخوتك، وهو الذي أخذتُه من يد الأموريين بسيفي وقوسي» (48: 22). والإشارة هنا هي إلى شكيم، المدينة التي أغار عليها شمعون ولاوي ونهباها (على الرغم من اعتراضات يعقوب الخجولة في حينها)، والمدينة التي كانت أول مقصد لإبراهيم حين دخل كنعان وليعقوب حين عاد ودخلها مرّة أخرى، والمدينة التي مضى فيها يوسف البريء يبحث عن أخوته الذين باعوه عبداً. وبعد هذا بكثير، فإن مملكة إسرائيل ستنقسم إلى مملكة شمالية يحكمها بيت يوسف، وعاصمتها شكيم، ومملكة جنوبية يحكمها بيت يهوذا، وعاصمتها أورشليم. وخطبة يعقوب التي تعكس منظور المملكة الشمالية لاتشتمل على بركة حقيقية إلا ليوسف وحده، في حين تخصّ إخوته الباقين بنبوءاتٍ وملاحظاتٍ وحسب. وخطبة يعقوب تعترف بقوة يهوذا وسلطته ببلاغةٍ تقشّعر لها الأبدان، لكنها تعزو هذه السلطة إلى العنف وحده دون غيره:

يهوذا، إيّاكَ يَحْمَدُ إِخْوَتُكَ؛
يَدُكَ على قُذُل أعدائك؛
يسجد لك بنو أبيك.
يهوذا شِبْلُ أَسَدٍ؛
من فريسةٍ صَعِدْتَ، يابنيّ.
جَثَمَ، وَرَبَضَ كأسدٍ،
وكَلَبْوَةٍ، فمن ذا يُقِيمُهُ؟
لايزول صولجانٌ من يهوذا،
ومُشْتَرِعٌ من صُلْبِهِ؛

حتى يَأْتيَ شِيلُو
وتُطِيعَهُ الشعوب.
رابطٌ بالجَفَنَةِ جَحْشَهُ،
وبأَفْضَلِ كَرْمَةٍ ابن أَتَانِهِ؛
غَسَلَ بالخمرِ لِبَاسَهُ،
وَبِدَمِ العِنَبِ رِدَاءَهُ
عَيْنَاهُ أَشَدُّ سَوَاداً من الخمر؛
وأسْنَانُهُ أَشَدُّ بَيَاضاً مِنَ اللَّبَنِ (49: 8 - 12)

تعكس خطبة يعقوب، شأنها شأن قصة يوسف، وجهات نظر مؤرّخ المملكة الشمالية المجهول الذي يدافع عنها، والذي تدعوه الدراسات **الإلوهيمي** لأنه لايستخدم في الإشارة إلى الإله سوى اسم **إلوهيم** وحده. كماأنّ لهذه الخطبة أهميتها الأدبية الكبيرة، شأنها شأن بعض اللحظات الأخرى في قصة يوسف، بوصفها واحدة من أولى اللحظات التي يُرى فيها الله وهو يُبْدي استجابةً تجاه المزايا البشرية المختلفة، مهما تكن هذه الرؤية ضبابية. فقبل الآن لم يُبْدِ الرب الإله أيّة أفعالٍ تتجاوب مع الصفات والخصائص البشرية من أيّ نوع. وتلك الضروب من التمييز التي أقامها بين البشر كانت مجانيةً ولامسوّغ لها. وبقدر مانعلم، فإنه لم يكن لدى إبراهيم مايدفع الربّ لاصطفائه كأمّة عظيمة. وحين بارك الربّ إسحق وأورثه وعد إبراهيم، لم يكن إسحق أيضاً قد قام بما يلفت الانتباه. وبخلاف ذلك فإنّ يوسف، حين باركه يعقوب، كان قد ترك خلفه سيرة استثنائية. ومع أنّ يعقوب لايذكر جدارة يوسف ومزاياه صراحةً حين يمنحه البركة، فإنّ القصة ككل تشير ضمناً إلى أن يوسف يستحق هذه البركة التي تأتي في النهاية. ويبدو الأمر كما لو أنّ الله قد اختار يوسف عندما كان يعقوب يلفظ أنفاسه الأخيرة و«يصير إلى قومه»، أما أسباب هذا الاختيار فقد سبق للقصة أن بيّنتها. فيوسف الغيور، والوسيم، والذكيّ، والقائد، واللطيف إلى حدٍّ بالغ، هو الشخصية الأشدّ جاذبية وفتنة بين كل الشخصيات التي رأيناها في **الكتاب المقدّس** إلى الآن. وهاهو الله يبدو، لأولّ مرةٍ، عُرْضَةً للافتتان.

- 3 -

فاصل

ما الذي يجعل الله إلهاً؟

في **سِفْر الخروج**، السفر الثاني من **الكتاب المقدّس**، سيعود الربّ بقوة وعنف وبصورةٍ مفاجئةٍ، ويضع حدّاً لغيابه النسبي عن الإصحاحات الأخيرة من **سفر التكوين**. لكننا قبل أن ننظر نظرةً مُفَصَّلةً إلى الطابع الذي يتّخذه في عودته هذه، ربما كان من الضروري أن نتوقف قليلاً لننظر ما الذي يجعل الله إلهاً؟ ما الذي يجعله مختلفاً؟ وذلك بالمعنى الأدبي للعبارة.

إنّ الله هو الشخصية الرئيسة، والـ Protos agonistes أو «الممثّل الأول»، في **الكتاب المقدّس**. ومانقصده بكلمة **الله** هنا في هذا الفاصل القصير ليس **إلوهيم** على وجه الحصر، بل الشخصية الرئيسة في **التنخ** بكل التعقيد الذي ظهرت عليه مع نهاية **سفر التكوين**. وهي شخصية لاتدخل المشهد الإنساني، بل **تخلق** المشهد الإنساني ثم تدخله. إنّها تخلق الشخصية المقابلة التي يُسْبِغُ تفاعلها معها شكلاً على الفعل(*) اللاحق كله. وهذه السمة هي الأولى، والأشدّ وضوحاً بين سمات الله.

وإذا ماكانت أسبقية الله تحتّم أن تكون الشخصية البشرية المقابلة معتمدة عليه اعتماداً فريداً، فإنّ من الصحيح أيضاً أنّ الله معتمد بصورة فريدة على هذه الشخصية المقابلة، الأمر الذي يعقّد محاولتنا في قراءة **الكتاب المقدّس** بوصفه قصة الله. فعلى الرغم من عدم إنكار **الكتاب المقدّس** لاعتماد البشر على الله، إلا أنّ كثيراً مما يفعله البشر في **الكتاب المقدّس** مستقلّ استقلالاً «طبيعياً» دون ارتباط بأيٍّ مما يفعله الله. فالأفعال البشرية الواردة في **الكتاب المقدّس** لاتعمل جميعها بأيّ حالٍ من الأحوال على ربط الإنسان بالله كما ينبغي أن ترتبط الشخصية المقابلة بالشخصية الرئيسة، أما العكس فليس صحيحاً. فنحن لانجد فعلاً إلهياً مُدَوَّناً في **الكتاب المقدّس** إلا ويكون مرتبطاً بالبشر؛ وبهذا المعنى فإننا لانجد أيّ فعل إلهي صرف. فالله لايفعل شيئاً إنْ لم يكن الإنسان موضوع فعله. وليس هناك مايمكن أن نطلق عليه «مغامرات الله».

وهذه النتيجة هي بدرجةٍ ما نتيجة حتمية للتوحيد. فنحن نجد في الأساطير اليونانية متعددة الآلهة قصصاً تحكي عن تدخّل زيوس في الشؤون البشرية كما نجد قصصاً أخرى تحكي عن حياة زيوس بين أقرانه من الآلهة. أما في **الكتاب المقدّس**، حيث الله هو الإله الوحيد، فلا نجد هذا النوع الثاني من الفعل. لكنَّ تميّز شخصية الله أو خصوصيتها لاتتوقف عند هذا الحدّ. فالله قادر، لو أراد، أن ينخرط في ضروب من الفعل الشارح الموضِح الذي يساعده على تقديم نفسه

(*) ـ للفعل، Action، معنيان أساسيان يمكن التمييز بينهما: 1) ـ القصة الأساسية في مسرحية أو رواية أو قصة قصيرة أو قصص شعري، الخ؛ 2) ـ السلسلة الأساسية من الأحداث التي تشكّل باجتماعها معاً حبكة العمل. والفعل أساسيّ في الدراما، وهو الذي يدفعها قُدُماً. وينبغي الإشارة إلى أنّ قدراً مهماً من الفعل يتحقق دون حركة مادية (على الخشبة مثلاً)، أو دون أن يقول الممثلون شيئاً. ويمثّل تكشّف الشخصية والحبكة جزءاً أساسياً من الفعل. كما يرتبط الفعل ارتباطاً صميمياً بالصراع.

بمعزل عن أي تفاعل مع الإنسان، كالمعجزات، والاضطرابات الكونية، وخلق عوالم أخرى. إلا أنه يحجم في الحقيقة عن كل ذلك. ولذا فإنه لايفتقر لأية حياة اجتماعية مع آلهة أخرى وحسب، وإنما يفتقر أيضاً لما يمكن أن ندعوه حياةً خصوصيةً. وسبيله الوحيد للاهتمام بنفسه يمرّ عبر الإنسان.

ويُبْدي كلام الله مثل هذا الطابع التعايشي شأنه شأن أفعاله. فهو لايتحدث مع نفسه على الرغم من افتقاره للرفيق الإلهي (أو العشير). ولاشك أنه قادر على إظهار مافي دواخله من خلال مناجاة مسهبة تتنقّل من موضوع إلى آخر، لكنه لايفعل. وإذا ماكنا قد سمعنا في المشهدين الأولين من **سفر التكوين** (الخلق والطوفان) مايشبه المناجاة، فإن كلامه سيتوّجه منذئذ إلى الإنسان، وسيكون في معظم الحالات توجيهاً للإنسان. والله مثل روائي عاجز عن كتابة السيرة الذاتية أو كتابة النقد، وليس أمامه سوى أن يحكي قصة حياته الخاصة من خلال شخصياته. وليس أمامه أيضاً سوى أن يتعامل مع شخصياته على نحوٍ إبداعي خلّاق؛ مع أن تقنيته الإبداعية الوحيدة معهم هي التوجيه. فهو يقول لهم ماينبغي عليهم القيام به لكي يكونوا مايريده لهم أن يكونوه. وهو لايبدي أيّ اهتمام بهم لذاتهم. ولايتعامل معهم على نحوٍ تحليلي. بل يوجّه دوماً ولايبدي الإعجاب أبداً.

ولايكتشف الله، إلا في السياق، تلك التفاصيل المحددة الملموسة لما يريد للإنسان أن يكون عليه. فعلى الرغم من ثقته الفائقة بنفسه، إلا أنه لايعلن عن معرفته المسبقة والمُفَصَّلة بخططه، ولايبدو أن لديه مثل هذه المعرفة أيضاً. فكثيراً مايغتاظ الله من الإنسان فلا يلبث أن يكتشف مايسرّه في هذا الغيظ وخلاله. وهو، بتشبيه آخر مختلف قليلاً، مثل مخرج لايفهم ممثّلوه تماماً ماينبغي، فتراه حانقاً في الغالب مع أنه لايعرف مسبقاً، هو نفسه، ماسيكون عليه الأمر لو فهموا. فيخطئ الممثلون، ويخطئ هو أيضاً، إلى أن يقتربوا من الصواب إلى هذا الحدّ أو ذاك، فيهدأ ويرضى. وَفَهْمُ ماينبغي ليس بالنسبة لـ **الكتاب المقدّس** مجرد مسألة التزام يبديه الإنسان بشريعة الله (وهذه الشريعة لم يُعطها الله بعد)، وإنما هو أوسع من ذلك بكثير، إنه صيرورة الإنسان على صورة الله. وهذه الضالّة المنشودة، المتولّدة من الباعث الوحيد لدى الشخصية الرئيسة، هي التي تسوق الحبكة الواقعية الوحيدة التي يمكن القول إن **الكتاب المقدّس** يملكها. ولو كانت للّه حياته الذاتية الغنية والمنفصلة عن الموضوع الإنساني انفصالاً أوسع، والسابقة عليه بمراحل أطول، لكانت تلك الحبكة، التي تتمثّل في محاولة الله صياغة الإنسان على صورته، أقرب إلى الفهم وأدنى إلى الإحاطة بها مما هي بكثير.

إلا أنّ حبكة **الكتاب المقدّس**، كما هي عليه، حبكة صعبة ومربكة. ويرتبط كلّ من هذا الإرباك وهذه الصعوبة بصعوبة الله وإرباكه بوصفه الشخصية الرئيسة في هذه الحبكة. فإذا ماكانت التجربة هي التي تشكل الشخصية، والشخصية هي التي تقرر الفعل، فإنَّ شخصيةً بلا تجربة ليست إلا عبارة متناقضة. وإذا ما أمكن لمثل هذه الشخصية أن توجد بأيّ حال من الأحوال، فلن نعرف ما الذي ننتظره منها أو معنى أن نكون على صورتها. صحيح أننا اعتدنا

كثيراً - في الحياة وفي الأدب - على رؤية شخصية بريئة تخوض تجارب جديدة ومؤلمة أحياناً، فتخضع للتطور والنمو، لكن البراءة، أو الافتقار للتجربة، نسبية على الدوام. فالقرويّ الفتى الذي ينزل إلى مدينة كبيرة هو في النهاية شخص وراءه ثمانية عشر عاماً أو مايقاربها من التاريخ. وهذا التاريخ هو مايجعلنا قادرين على فهمه والإحاطة به. فكيف يمكن لنا أن نفهمه لو كان عمره الزمني ثمانية عشر عاماً وكانت شخصيته شخصية رضيع حديث الولادة ويتيم؟ لاشك أن شخصيته ستكون في هذه الحالة أمراً مستقبلياً تماماً لاعلاقة له بماضيه. فهو ليس إلا ماسيصير. وليس الآن، في البداية، سوى علامة استفهام حيّة.

إنّ الله هو إشارة الاستفهام الحيّة هذه، وهو شخصية مستقبلية أو مقبلة، على الرغم من أننا أفلحنا في أن نقول عنه الكثير في **سفر التكوين**. فهو بلا تاريخ، بلا أصل ولافصل، بلا ماضٍ يمكن لنا أن نُدْخِلَه شيئاً فشيئاً في قصته كما يجري في الأدب عادةً فيفسّر لنا سلوكه ويثير لدينا نحن القرّاء نوعاً من التطهير(*). وما من شخصية بشرية يمكن أن تكون بلا ماضٍ إلى هذا الحدّ وتبقى بشرية. ومع ذلك فإنّ من الممكن القول إنّ كتّاب **الكتاب المقدّس**، بإعطائهم هذه الشخصية غير البشرية كلماتٍ تتكلّم بها بلغة البشر وأفعالاً تقوم بها في تفاعلٍ مع البشر، قد خلقوا إمكانية أدبية جديدة.

إنّ الله يُخيِّبُ توقعاتنا الأدبية المعتادة، التي نصوغها على غرار توقعاتنا الخاصة بالبشر الآخرين حين نلتقيهم. فنحن نتوقّع أن نضع يدنا على حقيقتهم من خلال معرفة ماضيهم الذي أدّى إلى حاضرهم. وهذا مايجعل الشخصية البشرية، بالتعريف، ممتعةً ومتماسكة. لكن الله ليس ممتعاً أو متماسكاً على هذا النحو. ولو التفتنا إلى الآلهة الإغريقية لوجدنا أن امتلاكها أجساداً بشرية يمكن لمسها هو أمر أقلّ أهمية بالنسبة لتجسيمها(**) من امتلاكها أصلاً وفصلاً، ورغبات، وماضياً، ومستقبلاً. أما الله فلا يملك أيّاً من هذا كله. وهذه حقيقة دامغة تتقزّم أمامها تلك التجسيمات المتفرّقة التي نجدها في **سفر التكوين**. وعلينا أن ننظر إلى الله بوصفه وليداً جديداً لكنه ليس طفلاً، وإلى إمكانياته بوصفها غير محددة بحدود التجربة البشرية مع أنها، وهنا المفارقة، غير قابلة للتحقق إلا في علاقة مع البشر. وسلوك الله في **سفر التكوين** قريبٌ بعض الشيء من سلوك رجل واثق من نفسه ثقة عمياء، تتراوح تصرفاته بين التطفّل والعدوان، وبليغ بلاغةً لانتوقّعها، لكنه رجل لايكشف شيئاً عن ماضيه ولاشيء تقريباً عن حاجاته أو رغباته. ونحن حين نصف الله بأنه إله فإننا نشير بذلك ضمناً إلى مجموعة من الخصائص التي تميّزه كما تميّز الفتوة والجمال الجسدي والإشراق أبولو مثلاً، وهي خصائص جعل منها **الكتاب المقدّس** نمطاً

(*) - التطهير Catharsis، مصطلح استخدمه أرسطو في تعريفه للتراجيديا، أو المأساة، حيث رأى أن المأساة تحدث تطهيراً للانفعالات والمشاعر عبر ماتثيره من خوف وشفقة. فإضافةً إلى ماتثيره المأساة من مشاعر قوية لدى المشاهد، أو بسببٍ من هذه المشاعر، تمارس عليه نوعاً من التأثير العلاجي، حيث يأتي إحساس بالهدوء وزوال التوتر بعد ذروة المأساة وعواصفها.

(**) - Anthropomorphism، خَلْع الصفات البشرية عليها.

مألوفاً في الغرب. ولعلّ أهم مايميّز هذا النمط هو السلطة أو القدرة المقترنة بغياب أيٍّ من الخيوط العاديّة لمعرفة الكيفية التي يمكن أن تُستَخْدَم بها.

ليس ثمة شخصية بشرية إلا ولها ماضٍ، فيه أم، وولادة، وطفولة، ولو أخفت هذه الشخصية كل شيء عن ماضيها. ومامن شخصية بشرية إلا ولها رغباتها، ولو أخفت كل شيء عن نواياها. والسلوك السلطويّ القادر يمكن أن يكون مخيفاً، لكن الشخص الراشد يعلم أن التألّه الذي يقوم على إنكار الماضي والمستقبل ليس سوى ادّعاء وتظاهر. وهنا بالضبط يكفّ التشبيه بين شخصية الله والشخصية البشرية عن أن يكون صالحاً. فالله لايتظاهر ولايدّعي. وهو مرسومٌ بصدقٍ واضح وبانسجام راسخ كشخصية بلا ماضٍ ولارغبات سوى الرغبة بأن يكون الإنسان على صورته. ومع أنَّ هذه الشخصية لديها نواياها التي تكون أولّية في البداية، ثم تنمو وتصبح أكثر تعقيداً، ومع أنَّ مفاعيل هذه النوايا وآثارها تدهشه ويميل إلى التبرؤ منها، إلا أن هذه النوايا ليست نتاجاً للرغبة، ولاتصبح كذلك إلا في أواخر قصته تماماً. ففي البداية، ولفترة طويلة بعدها، يتّكل الله على الإنسان حتى في إنفاذ نواياه الخاصة فيمارس نوعاً من التطفّل على الرغبة البشرية. هذه الرغبة التي لولاها لكان من الصعب أن نتخيل كيف كان الله سيعرف ما الذي يرغب به.

حين ندرك أنّ الله معتمد على البشر بهذا الشكل، فإننا قد نقدّر كثيراً أن السعي وراء صورة ليس بالنسبة له نوعاً من التراخي المتساهل الكسول والاختياري، وإنما هو أداته الوحيدة التي لاغنى عنها في فهم ذاته. وفي حين يبقى الكائن البشري عارفاً من يكون، حتى لو لم يرسم أحد صورته، أو يرى نفسه في مرآة، إذْ أن الشخص في الصورة، والشخص الذي تعكسه المرآة، موجود مسبقاً، ويعرف من يكون نظراً لتاريخه الذي صنعه وجعله حقيقة واضحة، فإنّ الله، في بداية **الكتاب المقدّس** لم يكن قد صنعه أيّ تاريخ ولذا لم يكن واضحاً أمام ذاته. ومع أنه شخصية رئيسة فريدة تَهَبُ الحياة لنقيضها، فإنه أيضاً شخصية رئيسة فريدة يهبها نقيضها الحياة.

قصة حياة الله هي قصة عمل العمر الذي يقوم به، ألا وهو خَلْقُ الإنسان على صورته. وفعل الخلق هذا لايتحقق بصورة ملموسة إلا عبر التاريخ البشري الذي يشكّل حبكة **الكتاب المقدّس.** بيد أن هذه الحبكة لاتبدأ، ولاتستطيع أن تبدأ، مباشرةً لأن الله نفسه، الذي يبدؤها، بلا تاريخ. فليس في متناول الله في البداية سوى القليل القليل كي يبدأ قصته مباشرة. فكيف يبدؤها إذاً؟ إنّ الله بقوله للإنسان «انمو واكثروا»، يجعل الفعل الإيجابي الذي أُمِرَ الإنسان بأن يضطلع به صورةً للفعل الوحيد الذي يتحدّد به الله نفسه في البداية. لكن خصوبة الإنسان وتكاثره يثيران غضب الله بعد ذلك ويتولّد الصراع الذي يدفع الفعل قُدُماً. فالله يكتشف بعد سريان الخصوبة بين البشر وتكاثرهم أن هذه الخصوبة المنفلتة دون رقابة ليست ما أراده على وجه الدقّة. وهو يدمّر الخليقة بطوفان رهيب ليكتشف بعد ذلك أن الدمار أيضاً ليس بغيته ويُقْسِم لنوح وبيته، وهم

البشر الوحيدون الذين نجوا من الطوفان، أنه لن يدمّر العالم مرّة أخرى، لكنه الآن نَهْبٌ للتمزّق. فلا يمكن الاقتناع بقسمه أو الوثوق به تماماً.

فإذاً؟ من الناحية التاريخية، وكماأشرنا في الفصل الثاني، يبدو أن كلاً من **يهوه وإلوهيم** قد امتصّا شخصية إله مدمّر شبيه بتعامة البابلية، تنين الطوفان، التي تمثّل هزيمتها على يد مردوخ أسطورة الخلق البابلية. وعادة مايُرجع المؤرّخون ذلك التعارض أو التنافر في شخصية الله في **التنخ** إلى مثل هذا الدمج بين الآلهة. غير أنّ علينا أن نتناول هذا التناقض كواقع أدبي، بصرف النظر عن تفسير المؤرّخين. وهذا يكافئ القول: «أجل، مفهوم؛ أبوك كان دكتوراً، وأمك جاسوسة، لكن عليَّ الآن أن أعرفك **أنت**».

بعد الطوفان، وعلى الرغم من قَسَم الله المُطَمْئِن بألّا يدمّر العالم مرّة أخرى، فإنه يظلّ متجاذباً على نحو عميق ومخيف بين الخلق والتدمير. وكما كان لاندماج شخصية الخالق وشخصية المدمّر عواقبه على شخصية الله الجامعة، فقد كان له أيضاً عواقبه على حبكة **الكتاب المقدّس**. فَرَفْضُ الله للخصوبة الإنسانية المنفلتة، من جهة أولى، ونبذه أيّ تدمير للعالم، من جهة ثانية، يقدّمان للحبكة نوعاً من التسوية التي تأخذ شكل عهد تكاثريّ مع جزء واحد من البشرية. فالخصوبة لاتزال موعودة، لكنها لم تعد موعودة للبشرية ككل. لقد صارت لإبراهيم ونسله بصورة حصرية أو بصورة أساسية على الأقل، دون أن تكون ملكية مطلقة لهم. فهي الآن قدرة لاتُمَارَس إلا بالتنسيق مع الله. وتبعاً لهذا النظام الجديد، فإن من الممكن لله أن يسمح لإبراهيم وسارة بالحمل والولادة وهما عجوزان، إلا أنّ عضو إبراهيم لم يعد ملكية خاصة له. ومايرمز إليه الختان هو أن العضو والقدرة التي تسنده يعودان الآن جزئياً إلى الله.

تتكشّف قصة الله بوصفه خالقاً والإنسان بوصفه ناسلاً مثل قطعة موسيقية سطحية وخفيفة مؤلّفة من جزئين تتحول عن طريق التكرار والتنويع إلى لحن رصين ورائع. فالهجاس الجنسي في أوّل السرد يعطيه قدرة بدئية استثنائية تكاد أن تكون بهيمية. كما أنّ هنالك شيئاً من الطابع المجرد الذي يُضْفى على هذا المجال الضيق وعلى هذا التوتر. و**سفر التكوين**، حتى قصة يوسف على الأقل، هو سرد يتميز بأحادية الجانب على نحوٍ شديد بل ومفرط جداً. فالعقم، والحمل، والولادة؛ الاستمناء، والإغواء، والاغتصاب؛ قتل الزوجة، وقتل الأخ، وقتل الأبناء، تلك هي مفردات الفعل. والسرد مُسْتَغْرِقٌ في التكاثر والمخاطر المحيقة به إلى درجة يكاد يستبعد فيها أي شيء آخر في التجربة الإنسانية. بيد أن فن السرد في **الكتاب المقدّس** لايكمن في مقدرة هذه القصص الأولى وحدها وإنما يكمن أيضاً، وبصورة أكبر، في الطريقة التي يُدير بها عملية انبثاق الأحداث التالية المعقدة كثيراً انطلاقاً من مثل هذه البدايات. فمع تنامي السرد وتعقّده، يصبح قادراً على احتواء مواد غير سردية رصينة ودفعها إلى الأمام كالمواد الشعرية، والمواد الشرائعية، والمواد النبويّة التي تقدّم الله بوصفه شخصية رئيسة والإنسان بوصفه صورته والشخصية المقابلة له.

ففي **سفر الخروج** يدخل الصراع بين الإنسان والله على القدرة التكاثرية طوراً جديداً

وحاسماً. فمنذ بداية هذا السفر يولّد عهد التكاثر بين الربّ وإبراهيم، والذي روّض الصراع بين الخالق والمدمّر في شخصية الربّ الإله، تحريضاً جديداً ويكشف عن صراع جديد. ويحدث هذا من جرّاء النجاح الذي يحرزه العهد الإبراهيمي ذاته. فإبراهيم وابنه يصبحان اسحق وابنيه، ثم يعقوب وأبناءه الإثني عشر، ثم هؤلاء الإثني عشر وأبناءهم السبعين، وأخيراً، ومع بداية **سفر الخروج**، أمة كبيرة بما يكفي لمنافسة مصر العظيمة: «وَنَمى بنو إسرائيل وتوالدوا؛ وكثروا وَعَظُموا جدّاً جداً، وامتلأت الأرض منهم» (خروج 7:1). وكما لاحظنا من قبل، فإن وعد الربّ لإبراهيم كان بمثابة إلغاء واضح، وإن يكن ضمنياً، لوعده بقية البشر. ومايلفت الانتباه أنّ الربّ لم يستشرف عاقبة هذا الإلغاء على الرغم من إمكانية ذلك الواضحة (وبلغة السرد، فإنّ كل هذه الأشياء تحدث للمرة الأولى، وليس ثمة ماضٍ تُسْتَمَدُّ منه الدروس للمستقبل، وليس هنالك أيضاً أيّ زعم أو ادّعاء بكليّة المعرفة). وهو يؤخذ على حين غرّة؛ فلا يردّ مباشرةً حين يدافع المصريون عن أنفسهم ويستعبدون الإسرائيليين الذين بدأوا بالتحول إلى أمة كبيرة على أرض مصر. لكن دفاع المصريين بلا طائل، وأعداد بني إسرائيل تتزايد بعون من الرب، والنساء الإسرائيليات يلدن بلا ألم. وأخيراً تأتي اللحظة التي يُصْدِرُ فيها حاكم مصر أمراً يتعارض مباشرةً مع رغبات الله: «كلّ ذكر يولد لهم (لبني إسرائيل) فاطرحوه في النهر» (22:1).

لقد سبق لله أن واجه عصياناً من قبل لكنه لم يكن بمثل هذا التحدي الصريح. وردّ الله على هذا التحدي سيحوّله لأول مرّة إلى محارب. لكننا قبل أن ننظر في هذا التحوّل الجديد، ينبغي أن ننظر في الصراع الذي كشفه فرعون داخل شخصية الله. ذلك أن الصراع الخارجي المصري - الإسرائيلي ينبع من هذا الصراع الداخلي. فالله هو الذي وعد بالخصوبة الناس جميعاً وعلى السواء حين خلقهم، وهو الذي كرر وعده هذا لهم جميعاً بعد الطوفان، وهو أيضاً من وعد إبراهيم ونسله بخصوبة أكبر ووفى بوعده. وهاهو الآن يواجه عواقب فعلته المتناقضة، حيث يقاتل خاسر الخصوبة القدير ضد رابح الخصوبة الذي اختاره الله. فكيف يمكن حلّ هذا الصراع؟ خاصةً وأننا نعلم أنّ الله كان بعد الطوفان قد قال للمصريين أيضاً، ولو بصورة ضمنية، أن ينمو ويكثروا.

يمثّل تعدد الآلهة واحداً من السبل الكفيلة بحلّ هذا الصراع أو يمثّل، بالأحرى، شرطاً ماكان لهذا الصراع أن ينشب في ظلّه. وبعبارة أخرى كان يمكن لإله إبراهيم «الخاص» أو الشخصي أن يعده بخصوبة تتفوق على أية خصوبة أخرى، وكذلك بامتلاك أرض «القَيْنِيِّين، والقَنِزّيين، والقَدْمُونِيّين» (تكوين 19:15)، وهلمجرا، وكان يمكن لآلهة أخرى، شخصية أيضاً و«خاصية» بقادة تلك الجماعات، أن تَعِدَ المؤمنين بها بالشيء ذاته. ومن المفهوم آنذاك أن يُحْسَم الأمر على ساحة المعركة. أما إله السموات، المتربّع فوق جميع البشر وجميع الآلهة الأخرى، والذي يحجم عن إصدار مثل هذه الوعود الضيقة، فكان بمقدوره حين ينزل البشر المتنافسون إلى الميدان أن يظلّ محافظاً على سلطانه الكوني بامتناعه عن إقامة الأحلاف مع أيّ من القوتين المتحاربتين.

وإذا ماكان استبقاء إله السموات فوق النزاع واحداً من السبل الكفيلة بحلّ الصراع على الخصوبة، فإنّ السبيل الآخر يتمثّل في تحويل الإله الواحد إلى محارب. وآنئذٍ يمكن لله الذي هو إله الجميع أن يقف في صف أحد الأطراف وكأنه إلهه «الخاص»، لكنه لابدّ أن يدفع ثمن هذا التناقض بترك شخصيته عرضة للتغيّر. ولابد أن يتخذ دوراً آخر في الشؤون البشرية مختلفاً عن دوره فيها. وكنّا قد رأينا، في **التكوين** 24، مرحلة أولى من مراحل اندماج الإله العليّ أو إله السموات مع الإله الشخصي أو الخاص، حين أشار إبراهيم إلى أنّ الإله الذي سيعين عبده في إيجاد زوجة لإسحق ـ وهذا عمل متواضع، وذو مستوىً متدنٍ ـ هو «الربّ، إله السماء» (تكوين 24: 7). كما قام عبد إبراهيم بهذه المطابقة ذاتها حين صلّى إلى «الربّ، إله مولاي إبراهيم...» (تكوين 24: 12). ومع بداية **سفر الخروج**، فإنّ ماكان من قبل مجرد اندماج متردد وضمني يصبح اندماجاً جريئاً وصريحاً. إذْ تتّسع «الخصوصية»، فيتحوّل الرب الإله من إله «خاص» بفرد أو بيت إلى إله تشمل «خصوصيته» كلّ إسرائيل التي أضحت أمّة كبيرة، ويوثّق ذلك بعهد، ويُدَعَّم بأفعال **يهوه**، الذي أصبح الآن إلهاً يحبّ الحرب حبّاً مفرطاً.

وباختصار، فإنّ كلّ فعل يفضي إلى آخر، كما في أية حبكة متقنة. فالخلق الذي يقوم به الله يؤدي إلى تكاثر البشر، وتكاثر البشر يؤدي إلى الحرب، والحرب تؤدي إلى اضطلاع الله بدور فيها. وكما في أيّ عمل أدبي عظيم، فإن «الفعل» العميق يبقى داخلياً. ويتمثّل في التحولات الروحية العميقة المحدَثَة في الشخصيات. فخصوبة إسرائيل في مصر تدفع **يهوه**، الربّ، إله إبراهيم، وإسحق، ويعقوب، إلى ساحة المعركة لأول مرّة في حياته. وما إنْ يشنّ الحرب حتى يتغيّر من جرّاء مايفعله. فالحرب تحوّله، وتجعله منه محارباً إلهياً على نحوٍ واضح. وهذه المرّة هي الأخيرة والحاسمة التي يضيف بها إله **التَنَخ** إلى شخصية الجامعة شخصيته إلهيةً كاملةً، هي شخصية **بعل**، إله الحرب الكنعاني الرهيب.

نلاحظ إذاً أن العلاقة بين حبكة **الكتاب المقدّس** وشخصية إله التوحيد، هذا الإله الذي كان تاريخياً ثمرةً لتعددية الآلهة السامية، هي علاقة معقّدة لكنها متماسكة ومتينة. فالتناقض بين الخالق والمدمّر ضمن هذا الإله تمّ حله عن طريق عهد الخصوبة بين الله وإنسان واحد. والتركيز على شؤون هذا الإنسان الواحد الخاصة أدّى إلى مزيد من الاندماج بين الإله الخالق/ المدمّر الذي لايزال كونياً وبين الإله الشخصيّ الأكثر تواضعاً والأكثر دنيوية. ومن ثم، ومع قيام إسرائيل، التي هي أكثر خصوبةً، تبعاً للعهد، بتهديد مصر، فإنّ التوتر الموروث عن اندماج الإله العليّ مع الإله الشخصي يقتضي لتهدئته وتخفيفه أن يصبح الربّ محارباً ويبقى كذلك، جنباً إلى جنب مع كل ماهو عليه. والمعادلة إذاً هي التالية:

الله = خالق (**يهوه** + **إيلوهيم**) + مدمّر كوني (**تعامة**) + إله شخصي (**إله خاص بـ....**) + محارب (**بعل**)، وهو الشخصية الرئيسة المركّبة في **التنخ**.

تاريخياً، لم تجتمع هذه العناصر العديدة بهذا الترتيب البسيط أو الخطي. وحَبْكُ هذه العناصر - تقديمها السردي في أسفار **التنَخ** الأولى - يمثّل إنجازاً أدبياً قام به عدد الكتّاب في عملية أو سيرورة لن يكفّ البحث التاريخي يوماً عن الغوص في تعقيداتها وملابساتها. إلا أنّ هذا الإنجاز الأدبيّ يتكئ إلى توليفة فكرية سابقة، وإبداع ديني فذّ وليس أدبياً. فلولا تخيّل مجموعة من الآلهة المتعددة التي تضمّها وحدة دينامية وتصطرع فيها توترات غير محلولة لما شُقَّ الطريق إلى كتابة قصة الله التي أمكن فيها تقديم التعقيد الكامل الذي يَسِمُ شخصية جامعة تشتمل على شخصيات عديدة، وكَشْفُ التوترات القائمة ضمن تلك الشخصية كشفاً متنامياً ومتماسكاً.

هل خَلَقَتْ حكايةُ القصص اللهَ، أَمْ أنَّ الله، الذي تمّ تخيّله أولاً، هو الذي حرّض على حكاية القصص؟ لقد أشرت من قبل إلى الجواب الذي أراه أقرب إلى المنطق، وذلك من خلال إلحاحي على حجم المقاومة التي يمكن أن يبديها كائن بلا تاريخ أو رغبة حيال جَعْلِه موضوعاً لحكاية القصص، وعلى مقدار ابتعاده عن الإمتاع من كل النواحي الإنسانية والأدبية المعهودة. فلا بدّ إذاً أن تكون فكرة مشتركة عن الله قد أتت أولاً. ومجرد كونها فكرة مشتركة يمكن أن يفسّر كيف استطاع عدد كبير جداً من الكتّاب، الذين عملوا بصورة منفصلة وعلى مدى مراحل طويلة من الزمن، أن يقدموا عملاً يتمتع بوحدة داخلية عميقة على الرغم من كلّ التنوّع الذي ينطوي عليه. لقد غيّر البحث التاريخي النقدي إلى الأبد طريقة قراءة **الكتاب المقدّس**، وذلك بنسبته أجزاءً مختلفة من أسفار **الكتاب المقدّس** إلى كتاب مختلفين وبنسبته، مؤخَّراً، أدواراً واسعة جداً ومختلفة إلى منقّحين لاحقين مختلفين. إلا أن الوحدة التي يتميّز بها **الكتاب المقدّس** لم تُفْرَض فرضاً لاحقاً من قبل محرّرين أذكياء. فتلك الوحدة تقوم في جوهرها على فرادة الشخصية الرئيسة في **الكتاب المقدّس**، الإله الواحد، monos theos التوحيد. ولاشك أن هذا الإله قد نشأ كاندماج، لكن هذا الاندماج لم يَطَلْ جميع الآلهة قبله، بل عدداً منها وحسب. وتلك التناقضات الداخلية الناجمة عن الاندماج تأخذ شكلها منذ البداية فصاعداً كمجموعة محددة ومتناهية من التناقضات الداخلية. والقبضُ الفكري المشترك من قِبَلِ كُتّاب **الكتاب المقدّس** على هذه المجموعة المحددة من التناقضات - هذه المجموعة وليس غيرها - هو ما أتاح لهم أن يسهموا معاً في رسم شخصية واحدة، على الرغم من القرون التي تفصل بينهم في بعض الأحيان.

ومن وجهة نظر أدبية، فإنّ ثمة فرادة يتميّز بها **الكتاب المقدّس** من نواحٍ عديدة يمكن أن نذكر منها ثلاثاً هنا. فهو أولاً وقبل كل شيء، عمل كلاسيكي مُتَرْجَم. فهو لَمْ يُقْرأ باللغات التي كُتِبَ بها إلا من قبل أقليّة من بين أولئك الذين انحصرتْ لديهم وظيفته على مدى قرونٍ بكونه واحداً من الأعمال الكلاسيكية. وهو، ثانياً، عمل كلاسيكي يتوقّف ترتيب قراءته ونهايته على القارئ، شأنه في هذا شأن الأعمال الحداثية التي تعطي للقارئ دوراً ومبادرةً كبيرين. فعلى القارئ أن يختار قراءته بوصفه **التنَخ**، أي **الكتاب المقدّس العبراني**، أو بوصفه **الكتاب المقدّس المسيحي** حيث يرد **العهد القديم** بترتيب مميّز ويأتي **العهد الجديد** كخاتمة أخرى بديلة.

أما الفرادة الثالثة، والأهم، والتي يصعب التعبير عنها من فرادات **الكتاب المقدّس**، فهي طابع سرده الأساسي. فالسرد الطويل الذي يملأ الأحد عشر سفراً الأولى، ويمتدّ من خلق العالم حتى سقوط أورشليم، يُدْعى أحياناً **ساغا**(*) لكنه ليس كذلك. فكلمة ساغا تشير في الأصل إلى عدد من الأعمال المكتوبة بالإيسلندية القديمة، ولو أنها تُستَخْدَم الآن في الإشارة إلى أية قصة طويلة ذات أصول تاريخية. ومع أن الساغا تحكي قصة عن أصول أمّه، وتحتوي العديد من المواقف الإعجازية والخارقة، شأنها شأن **الكتاب المقدّس**، إلا أننا لانجد فيها كائناً واحداً يضطلع بدور الشخصية الرئيسة على النحو الذي يضطلع به الله بهذا الدور في **الكتاب المقدّس**. وسرد **الكتاب المقدّس** ليس ملحمة كلاسيكية أيضاً. فعلى الرغم من الدور الكبير الذي تلعبه الآلهة اليونانية في الملاحم الكلاسيكية، إلا أن **الكتاب المقدّس** يختلف عن الملحمة الكلاسيكية في تصوّره للزمن. فالملاحم، مهما بدت شاسعة على المستوى الزمني، لاتغطي إلا مرحلة حاسمة ضمن إطار زمني طويل. وآلهة الملاحم، وشخصياتها البشرية، كلّها لها ماضٍ، وأحقاد قديمة، ونذور تَفِيَها، وديون تسددها، ومصائر تحققها حين يبدأ الفعل. وجوّ الملاحم الكلاسيكية العام، المُقَمَّش بسخاء، والمزدحم بشخصياته يتعارض تماماً ومنذ الأسطر الأولى مع مايمكن أن ندعوه نسيجاً مفتوحاً، وعقماً وخواءً نسبيين، في لحظات **الكتاب المقدّس** الافتتاحية. والحقيقة أن سرد **الكتاب المقدّس** يستمدّ تميّزه، الذي يحسّ به مباشرةً كل قارئ أو سامع، من كون الله، شخصيته الرئيسة المحدِّدة لكل شيء، شخصية بلا ماضي. والشخصية الرئيسة التي بلا ماضي تُنتج سرداً بلا ذاكرة، سرداً يتطلع إلى الأمام على نحوٍ جذريٍ حاد وينتهي نهاية مفتوحة إذْ لابديل آخر لديه، بوجود هذه الشخصية الرئيسة.

ثمة سلسلة من الأحداث التي تحوّل **يهوه** إلى محارب وتقذف الربّ الإله قُدُماً إلى الأمام. وهي سلسلة تبدأ عندما

> ***تنّهد بنو إسرائيل من خدمتهم وصرخوا؛ وصعد صراخهم إلى الله من الخدمة. فسمع الله أنينهم، وذكر عهده مع إبراهيم وإسحق ويعقوب. ونظر الله إلى بني إسرائيل، وعَرَفَهُم الله.*** *(خروج 2: 23 - 25).*

وسنأتي الآن إلى بقيّة هذه القصة.

(*) - الساغا، **Saga**، نوع من السرديات النثرية الإيسلندية والإسكندنافية القروسطية تحكي عن بطل مشهور أو عائلة مشهورة أو عن مآثر الملوك والمحاربين. وقد ظلّ معظمها شفوياً حتى القرن الثاني عشر حيث بدأ تدوينها.

- 4 -

التهليل

إسرائيل في مصر، حشدٌ ضخمٌ مهدّدٌ بالإبادة. وموسى، الإسرائيلي الذي ترعرع في بيتٍ مصري بعد أن نجا من حملة الفرعون التي استهدفت قتل الأطفال، يقتل رجلاً مصرياً ظالماً ويفرّ إلى مِدْيَن. وهناك يتزوج، ويعمل راعياً لغنم حَمِيه كاهن مِدْيَن. وذات يوم، وبينما هو يرعى الغنم قرب «جَبَل الله حُورِيب»، يتجلّى له الربّ:

فتجلّى له ملاك الربّ في لهيبِ نارٍ من وَسَطِ العُلّيقَةِ. فَنَظَرَ، فإذا العلّيقة تتوقّد بالنار، وهي لاتحترق. فقال موسى: «أميل وأنظر هذا المنظر العظيم؛ مابال العلّيقة لاتحترق؟» ورأى الربُّ أنه قد مال لينظر، فناداه الله من وسط العلّيقة، وقال: «موسى! موسى!» قال: «هآءنذا». قال: «لاتَدْنُ إلى ههنا. اخلع نعليك من رجليك، لأن الموضع الذي أنت قائم فيه أرض مقدّسة». وقال: «أنا إله أبيك، إله إبراهيم، وإله إسحق، وإله يعقوب». فَسَتَر موسى وجهه، إذْ خاف أن ينظر إلى الله. *(خروج 3: 2 - 6).*

نلاحظ هنا أن ملاك الربّ، أو مرادف الربّ (**يهوه**)، يُشَار إليه بعد بضع كلمات باسم الله (**إلوهيم**)، والاسمان يردان في جملة واحدة بالتبادل: «ورأى الربّ أنه قد مال لينظر، فناداه الله من وسط العلّيقة...». فهنا ثمة اندماج تام بين هويتيّ الربّ والله. ثم يأتي اندماج آخر بين الاثنين من جهة والإله الشخصي (أو الآلهة الشخصية) من جهة أخرى حين يقدّم الله نفسه لموسى بوصفه الإله الواحد وإله إبراهيم، وإله إسحق، وإله يعقوب، وإله أبي موسى، في آنٍ معاً. وهكذا يزول أيّ إحساس متّبقٍ بأن الآلهة «الخاصة» بهؤلاء الأشخاص المختلفين هي آلهة مختلفة، وهو إحساس رأيناه لدى يعقوب في بداية سيرته (تكوين 27: 20 وكذلك 28: 20 - 22). وهذه أولّ مرّة يتمّ الكلام فيها على هذه الآلهة «الخاصة» الثلاثة بهذه الطريقة، حيث يأتي واحدهم بدلاً للآخر. ومن جهة أخرى، فإن موسى اسم مصري وليس إسرائيلياً، أما اسم أبيه فلا يُذْكَر في **التنخ**، وهذا إغفال غير عاديّ أبداً. فهل يوحي هذا الإغفال بأن موسى لم يكن ابناً شرعياً؟ هل كان أبوه مصرياً؟ فلنضع جانباً تأملات سيغموند فرويد في كتابه **موسى والتوحيد**، فالصوت الصادر من وسط العلّيقة الملتهبة يذكر «إله أبيك»، كائناً من كان أبو موسى.

إلا أنّ هذه التغيّرات، مهما تكن أهميتها، لاتعمل إلا على تعزيز هوية قديمة، معقّدة ومركّبة، كنّا قد رأيناها من قبل لدى مقاربتنا هذه الوحدة. أما الجديد في هذا التجلّي فهو أن الربّ الإله يتكلّم من وسط ألسنة اللهب وعلى قمة جبل مقدّس. وهو لم يفعل ذلك من قبل أبداً.

لكن أحداً ما آخر كان قد فعل هذا. وتاريخ الديانة السامية القديمة يعرف إلهاً شَارَتُه جَبلٌ

ولهب، هذا الإله هو بعل، الإله المهيمن في كنعان، وهي المنطقة التي جاء إليها إبراهيم قادماً من أور. ولقد كان بعل إله الحرب، وإله العاصفة، وإله الخصب، وإله الجبل والبركان في آنٍ معاً. وكلمة «بعل»، شأن كلمة «إيل»، يمكن أن تأتي اسم علم أو اسم نكرة. وحين تأتي نكرةً، في العبرية واللغات الأخرى في المجموعة السامية الجنوبية الغربية، فإن «بعل» تعني «مالك، مولى» أو «سيد» بمعنى «سيد العِزبة». أما كاسم علم، فإن هذه الكلمة ذاتها تشير إلى الإله بعل، سيد الكون الذي اكتسب سيادته هذه عن طريق القوة العسكرية والحرب. فهو، بلغة الأساطير، إله شاب، إله متمرد.

المُحَرِر
«يَمِينُكَ تُحَطِمُ العَدُوّ»

الخروج ـ 1: 1 ـ 15: 21

إن تكن خلفيّة المشهد الذي يكلّم فيه الربّ الإله موسى خلفيةً غير مألوفة (اللهب، والجبل)، فإنّ الفعل الذي يعلنه الربّ الإله هو أيضاً غير مألوف:

فقال الربُّ: «إني قد نظرتُ إلى مذلّة شعبي الذي بمصر وسمعتُ صراخهم من قِبَل مسَخِّريهم؛ وعلمتُ بِكَرْبِهِم. فنزلت لأنقذهم من أيدي المصريين وأخرجهم من تلك الأرض إلى أرض طيبةٍ واسعة، أرض تدرّ لبناً وعسلاً، إلى موضع الكنعانيين، والحِثّيين، والأموريين، والفرزيين، والحوّيين، واليَبوسيين.. فالآن تعال أبعثك إلى فرعون، وأخرِجْ شعبي، بني إسرائيل، من مصر».

فقال موسى لله: «من أنا حتى أمضي إلى فرعون وأُخرج بني إسرائيل من مصر؟» قال: «أنا أكون معك؛ وهذه علامة لك على أنّي أنا بعثتك. إذا أخرجتَ الشعب من مصر، فاعبدوا الله على هذا الجبل».

فقال موسى لله: «ها أنا سائر إلى بني إسرائيل فأقول لهم إله آبائكم بعثني إليكم، فإن قالوا لي ما اسمه؟ فماذا أقول لهم؟» فقال الله لموسى: «أنا هو الكائن». وقال: «كذا قُلْ لبني إسرائيل: الربّ، إله آبائكم، إله إبراهيم، وإله إسحق، وإله يعقوب، بعثني إليكم:

هذا اسمي إلى الدهر،
وهذا ذِكْري إلى جيلٍ فجيل».

(خروج 3: 7 ـ 15).

عندما يسأل موسى الله عن اسمه، يردّ الله قائلاً: «أنا هو الكائن». فهل هذا هو اسمه أم جواب آخر؟ بعض الترجمات تنقل حرفياً مايقوله الله هنا: èhyeh àšer èhyeh، وبعضها الآخر يترجمه: «أنا الكائن» أو «أنا الذي أنا». فهذه الكلمات الثلاث هي كلمات عبرية مألوفة كثيراً: èhyeh («أنا») ašer («الذي» أو «من هو») èhyeh («أنا»). كما يمكن لكلمة èhyeh ان تعني «سأكون» إضافةً إلى «أنا». والسياق هو الذي يحدد عادةً أية ترجمة هي السديدة، لكن الله لايقدّم هنا أيّ سياق. وبدلاً من قوله «أنا الذي أنا»، كان بمقدوره أن يقول «أنا ماسأكون»، وهذا يعني عملياً «سترى من أنا». ومما يزيد الأمر تعقيداً أن النصّ العبري، حين كُتِبَ في الأصل، لم يكن يحتوي إلا على الصوامت وحدها: 'hyh šr 'hyh. وبتغيير حرفٍ واحدٍ فقط، فإن الكلمة الثالثة في هذه الجملة تصبح شكلاً من الجذر العبري المهجور hwh، الذي اشتُقَّ منه الاسم yahweh. والفارق بين 'hyh šr 'hyh

و hyh šr 'hwh’ هو فارق صغير حتى باستخدام الأبجدية الانجليزية، كما هو الحال هنا. أما في الأبجدية العبرية، فإن الفارق الكتابي بين Y و W يكاد أن يكون مجهرياً. وبإضافة صوائت مختلفة قليلاً، يمكن للجملة أن تصبح èhyeh àšer àhweh، ويظهر تشابه الكلمة الأخيرة، àhweh، مع yahweh في الحال.

مامعنى هذه الجملة إذاً: èhyeh àšer àhweh؟ إن الجذر hwh هو جذر مهجور، كما قلنا. وعلى الأرجح فإن معناه هو «يصبح»، وفي تصريفة السببي، وهو التصريف الذي ينتمي إليه الاسم **يهــوه**، يكون معناه «يجعل» أو «يُحْدِث» أو، ببساطة «يفعل». وعندئذ فإن الجملة èhyeh àšer àhweh يكون معناها «أنا ما أفعل». ولقد رأينا مراراً من قبل أن الله يتحدّد حقّاً بما يفعله. فأفعاله تسبق نواياه، أو على الأقل تسبق وعيه الكامل بنواياه. ولسنا نبالغ (ولسنا نقصد الإساءة بالتأكيد) لو قلنا إنه لايعرف من هو. إنّه، حتى بالنسبة له هو نفسه، لغز لايتكشّف إلا رويداً رويداً عبر أفعاله والعواقب المترتّبة عليها. غير أنّ لحظة تجلّيه لموسى هي لحظة وعي ذاتي شديد نسبياً. واستخدام الله أسماء كثيرة يطلقها على نفسه في وقت واحد يدلّ على معرفة بالذات تمّ استجماعها. كما أنّ ثمّة جملة يبدو فيها الله وكأنه يتكلّم قبل أن يعرف ذاته ويعرف أنّ ملّته ستفهم عليه. فبعد أن تملّص من سؤال موسى بقوله «أنا ما أفعل»، يعود ليعطيه جواباً ضمنياً كي ينقله إلى الإسرائيليين: «الكائن أرسلني إليكم»(*). ومرّة أخرى، فإننا بتحويل éhyeh إلى áhweh يمكن أن نرى تغييراً في معنى الأمر الذي يأمر به الله موسى: «قل لبني إسرائيل: «**سوف أفعل**» أرسلني إليكم».

وبنوع من التخمين الزائد الشبيه بما فعلناه منذ قليل، فإنّ من المحتمل كثيراً أن تكون العبارة الخفيّة èhyeh àšer àhweh مرتبطة على نحو ما مع إدخال الإسم **يهوه** تاريخياً؛ وبمعنى آخر، فإنّ رؤيا العلّيقة الملتهبة، كما فُهِمَتْ في الأصل، ربما كانت تشتمل على أصل شعبي للاسم **يهوه**. ولاشكّ أنّ هذه القراءة قد تكون خاطئة، ومن المؤكّد أنّ من غيره الممكن إثبات صحتها. غير أنها تتماشى مع الطابع الفعّال والنشط في المقطع التالي مباشرةً:

امضِ واجمع شيوخ إسرائيل وقل لهم: الربّ، إله آبائكم، تجلّى لي، إله إبراهيم، وإسحق، ويعقوب، وقال: «إني قد افتقدتكم وماصنع بكم في مصر، فقلت إني أخرجكم من مذلّة المصريين إلى أرض الكنعانيين، والحثيين، والأموريين، والفرزيين، والحوّيين، واليبوسيين، إلى أرضٍ تدرّ لبناً وعسلاً». فيسمعون لقولك؛ وتدخل أنت وشيوخ بني إسرائيل على ملكَ مصر وتقولون له: «قد وافانا الربّ، إله العبرانيين. فنسير الآن مسيرة ثلاثة أيام في البريّة ونذبح للربّ إلهنا». وقد علمتُ أن ملك مصر لايدعكم تمضون ولابيدٍ قوية. فأمدّ يدي وأضرب مصر بجميع آياتي التي أصنعها فيها؛ وبعد ذلك يطلقكم. وأهَبُ الشعب حظوةً في عيون المصريين، فإذا انصرفتم فلا تنصرفون فارغين. بل تطلب المرأة من جارتها ومن نزيلة بيتها أمتعة فضّة وذهب، وثياباً،

(*) - في الكتاب المقدس الصادر عن جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة: هكذا تقول لبني إسرائيل: أهيه أرسلني إليكم.

تجعلونها على بنيكم وبناتكم، وتسلبون المصريين. (3: 16 - 22).

لم يسبق للربّ أنْ وَعَدَ بأنْ يمدّ يده ويضرب مصر أو أية أمة أخرى، سواء في وعوده للبشر ككل أو لإسرائيل بشكل خاص. واللافت للانتباه أن هذه ليست المرّة الأولى التي يمضي فيها شعب الربّ المختار إلى الحرب. فقد رأينا في **التكوين** 14 أنّ أبرام يذهب إلى الحرب ضد تحالف ملوك أربعة دون أن يستشير الربّ قبل المعركة أو يشكره بعدها. ويتلخّص الأمر، ببساطة، في أن الربّ لم يكن محارباً في تلك المرحلة من القصة. ولذا فإن أبرام لم ينتظر منه شيئاً؛ كما أنّ الربّ نفسه لم ينتظر من نفسه شيئاً. ورأينا في **التكوين** 19 كيف يدمّر الرب سدوم. لكن تدمير سدوم لم يأتِ كتدخّل من قبل الله في حرب بشرية بل أتى بسبب التحرّش الجنسي الصريح بالرب نفسه حين زار المدينة بهيئة رجلين. وإذا ماكان عَزْمُ الله على النزول إلى ميدان المعركة وتهديده بممارسة العنف الإلهي مفاجأة بالنسبة لنا، فإن المفاجأة الأخرى هي وعده لإسرائيل بالغنيمة والأتاوة. فمن الواضح أن الله يرغب بما هو أكثر من تحرير شعبه من العبودية. إنه يرغب بغنيمة مادية ضخمة يسلبها من المصريين. والحقيقة أنه لم يسبق لشيءٍ ممّا ادّعاه لنفسه أو وعد به إسرائيل أَنْ أخذ هذا الشكل - جواهر، فضة، ذهب، الخ - أو جاء بهذه الطريقة كغنائم بعد الانتصار.

ويخاف موسى ألّا يصدّقه الشعب، فيضع الله في يده معجزات كفيلة بإقناعهم. ويخاف موسى من افتقاره إلى فصاحة اللسان الضرورية، فيعده الله غاضباً بأن هارون أخاه سيكون له فماً وخطيباً. وهكذا ينطلق موسى وزوجته، صِفُّورَة، وولداه إلى مصر. إلّا أن الربّ يتجلّى لهم في الطريق بهيئةٍ أشدّ تناقضاً من قبل:

وقال الربّ لموسى: «إذا مضيت راجعاً إلى مصر، فانظر جميع المعجزات التي أودعتها في يدك تصنعها بين يدي فرعون. وأنا أقسّي قلبه فلايُطلق الشعب. وقُلْ لفرعون: كذا قال الربّ: إسرائيل ابني البكر. قُلتُ لك: أَطلق ابني ليعبدني، وإنْ أبيت أَنْ تطلقه؛ فهآءنذا قاتلٌ ابنك البكر».

ولما كان في الطريق في المبيت، التقاه الربّ فطلب قَتْلَهُ. فأخذتْ صِفُّورَة صَوَّانَةً فقطعت قلفة ابنها، ومسّت رجليه (رجلي موسى، وهذا تعبير مهذّب عن الأعضاء التناسلية)، وقالت: «إنك لي عَرُوسُ دمٍ!» فكفّ عنه عندما قالت: «عروس دمٍ من أجل الختان» (4: 21 - 26).

لقد تورّط الربّ في بداية علاقته مع إبراهيم في عملية خلق انتقائية مقصورة على شعب بعينه، وهاهو يتورّط الآن في عملية تدمير إنتقائية. فالغنائم التي سيأخذها الإسرائيليون من مصر ليست كلّ مايسعى إليه الربّ. فهو يرغب أيضاً بأن يرى المصريون أنَّ نصر إسرائيل هو نصر الرب، وهذا لايفيد فيه مجرد إقرار بسيط؛ فلابدّ من نصر وقتل. ولذا فإنّ الربّ سيقسّي قلب فرعون كي يضمن هذه النتيجة. أما موقفه من موسى، فإنَّ صِفُّورة حين تلمس بقلفة ابنها جِرْشُوم قلفة زوجها الأغلف الذي لم يُخْتَن، تختن موسى رمزياً وتنقذه من الموت بيدي الله. ويذكّرنا فعل صِفُّورَة هذا بأن العهد الذي علامته الختان قد كان بديلاً لتكرار الدمار الذي أُنْزِل

في جيل نوح. وقلفة جرشوم النازفة، التي مُسَّت بها أعضاء موسى، ليست علامة حياةٍ موعودة وحسب بل علامة موت تمّ تفاديه عن طريق الخضوع؛ أي من خلال التنازل عن الاستقلال وتقرير المصير في الخلق والتكاثر.

إسرائيل هو «ابن الربّ البكر»، أجل، لكن هذا التعبير يُقَال لفرعون وليس لإسرائيل. فالربّ لم يَقُل قبل الآن لإسرائيل أو لأيّ إسرائيلي: «أنت بنيّ»، ولن يتّخذ خطوته المترددة الأولى نحو توصيف ذاته بأنّه أبو إسرائيل إلا بعد قرون. وهو يؤكّد، بدلاً من ذلك، أن ماتُثْمِره قدرة إسرائيل التكاثرية هو ملكه. وحين يقتل ابن مصر البكر، كما هو متوقَّع، فإن هذا الفعل سوف يُرْبَط بممارسة إسرائيلية في التعامل مع كلّ بكر، إنساناً كان أم حيواناً، تقضي بأن يكون نوعاً من الغرامة التي تُدْفَع للربّ. وشعائر الغرامة هي، مثل الختان، ضرب من تفادي النقمة الإلهية عن طريق استرضائها. ولأنّ الربّ في هذه اللحظة بالذات على وشك أن يصبح إلهاً للموت كما لم يكن منذ الطوفان، ولأنّه سيعتبر كلّ من هو ليس معه على نحوٍ صريح واحداً من أعدائه، فإنّ هذا المشهد الغريب عن الأبوّة والبنوّة وتفادي القتل بالختان ليس بالإقحام الذي يتعذّر فكّ مغاليقه أو بالخارج عن السياق كما يبدو للوهلة الأولى. فقد ارتبط الختان كلّ الارتباط، ومنذ البداية، بإحباط الإله القاتل. ونساء إسرائيل ماهرات كرجالها. والنساء عرائس دم - أي عرائس يواجهن خطر الموت على يد الله - كما هم أزواجهنّ عرسان دم.

محاولة موسى وهارون الأولى في دفع فرعون إلى إطلاق بني إسرائيل ليست سوى الخدعة التي أشار بها الله على موسى، وهي السماح لهم بمسيرة ثلاثة أيام في البريّة كي يتعبّدوا الربّ إلههم. لكن الخدعة لاتنطلي على فرعون ويشدّد الضغط على الإسرائيليين. ويشتكي الإسرائيليون لدى موسى، ويشتكي موسى للربّ ويتلقّى منه هذا الجواب:

> ***«لذلك، قُلْ لبني إسرائيل: أنا الربُّ. لأُخْرِجَنَّكُم من تحت أثقال المصريين وأخلّصكم من عبوديتهم. وأفديكم بذراعٍ مبسوطةٍ وأحكامٍ عظيمة. وأتّخذكم لي شعباً، وأكون لكم إلهاً. وتعلمون أني أنا الربّ، إلهكم المُخْرِجُ لكم من تحت أثقال المصريين. وسأدخلكم الأرض التي رفعت يدي مقسماً أن أعطيها لإبراهيم، وإسحق، ويعقوب، فأعطيها لكم ميراثاً، أنا الربّ». فكلّم موسى بذلك بني إسرائيل فلم يسمعوا لموسى، لضيق أرواحهم وعبوديتهم الشاقّة. (6: 6 - 9).***

لم يسبق للربّ أن تكلّم عبر وسيط مثل موسى. ولم يسبق له أن قدّم فعله جواباً على شكٍّ بشريّ. ولم يسبق له أيضاً أن تسلّط على العقل أو القلب البشريين. فحين أمر الله آدم وحواء بألّا يأكلا من شجرة معرفة الخير والشرّ، لم يحاول التلاعب بعقليهما أو شهيتيهما لكي يضمن طاعتهما. أما هنا، فهو يتدخّل مراراً في قرار الفرعون وتفكيره كي يمنعه من التصرف لخير مصر

وفي صالحها. ودوافع الربّ صريحة غير مستورة. فها هو يقول لموسى قبل أن يرسل على مصر وباء الجراد:

ادخُلْ على فرعون. فإني قد صلّبت قلبه وقلوب عبيده، لكي أصنع آياتي هذه بينهم، ولكي تقصّ على مسمع ابنك وابن ابنك مافعلتُ بالمصريين وآياتي التي أجريتها - وتعلموا أنّي أنا الربّ. (10: 1 - 2).

وكان الربّ قد تدخّل في قرار فرعون أكثر من مرّة وهو يُنْزِل بمصر «الضربات العشر»، كما تُدعى عادة، مما نجده بين الإصحاح السابع والإصحاح الحادي عشر من **سفر الخروج**.

وليس على الإسرائيليين سوى أن يتأملوا في حبور خبيث هذه المصائب التي تحلّ بمصر، فحبورهم هذا هو اعتراف بقدرة الرب. أما مصر فيجب أن تعاني. وهاهو موسى، مبعوث الربّ إلى فرعون، يكشف لماذا يجب على مصر أن تعاني، وذلك في مقطع تقشعّر له الأبدان هو آخر كلام بين موسى وفرعون:

وقال موسى: «كذا قال الربّ: إني نحو نصف الليل أجتاز في وسط مِصر، فيموت كلّ بكر في أرض مصر، من بكر فرعون الجالس على عرشه إلى بكر الأَمَةِ التي وراء الرحى؛ وجميع أبكار البهائم. ويكون صراخ عظيم في جميع أرض مصر، لم يكن مثله ولن يكون مثله؛ ولجميع بني إسرائيل لايحرّك كلب لسانه، ولاغيرُه من الناس والبهائم - لكي تعلموا أنّ الربّ يميّز بين المصريين وإسرائيل. فيصير إليَّ جميع عبيدك هؤلاء ويسجدون لي، قائلين: اخرجْ، أنت وجميع الشعب الذين في عقبك! وبعد ذلك أَخرُجُ. ثم خرج من عند فرعون بغضب شديد. (11: 4 - 8).

بنو إسرائيل ليسوا بالأقلية الصغيرة المضطهَدة التي تسعى إلى الخلاص من العبودية. وأحد الأسباب التي تدفع فرعون إلى عدم إطلاقهم هو أنهم أكثر عدداً من سكان البلاد الأصليين، «وقال فرعون: هو ذا قد كَثُر شعب الأرض، فكيف إذا أرحتماهم من الأعمال؟» (5:5). وتبعاً لإحصائيات الإصحاح الثاني من **سفر العدد**، فإن عدد الذكور البالغين هو 603,550، دون أخذ الذكور البالغين من قبيلة لاوي في الاعتبار. ولو أخذنا الزوجات، والأطفال، والخدم، ربما كان العدد أكبر بسبعة أضعاف. وباختصار، فإني بني إسرائيل هم أكثرية كان فرعون، الذي هو في الاعتقاد المصري إله بحدّ ذاته، يحاول أن يهيمن عليها. إلا أن رحيلهم عن مصر ليس نصراً للعدالة، على الرغم من استخدامه لاحقاً بهذا المعنى عند تحررهم من عبوديات أخرى. إنه نصر وحسب، إظهارٌ لقدرة الربّ على الكفاح من أجل خصوبة شعبه المختار وتدميرها عند أعدائهم، وبرهانٌ على أنّ «الربّ يميّز» من يختاره. وهذا هو معنى «إنه فِصْحٌ للربّ» (خروج 12: 11). فموسى يأمر بني إسرائيل بأن يرشّوا دم حَمَلٍ مذبوح تبعاً لشعائر معينة على قوائم أبوابهم وأعتابها العليا، وذلك ليكون «الدم لكم علامة على البيوت التي أنتم فيها، فأرى الدم وأَعْبُرُ عنكم، ولاتحلّ بكم ضربة هلاكٍ إذا ضربتُ أرض مصر» (12: 13). وهذا العبور، هذا الفصح، وليس أية عاطفة خيّرة أخرى، هو مايأمر موسى بني إسرائيل أن يحتفلوا به في أجيالهم القادمة (12: 14 -

28). أمّا معنى الفريضة المُقْحَمة في السرد في هذا الموضع، والتي تقضي بأن يُكَرَّس للربّ «كلّ بكر، كل فاتح رحم من بني إسرائيل، من الناس والبهائم» (2:13)، فهو أنّ الربّ قادر على قتل كلّ بكر من بني إسرائيل، وأنّهم له أيضاً.

مامن مؤرّخ موثوق يمكن أن يعتقد أن الإسرائيليين كانوا أكثر عدداً من المصريين في زمن الخروج، أو أنّ جماعةً يبلغ تعدادها أربعة ملايين أو خمسة ملايين شخص قد شقّت طريقها عبر الصحراء إلى كنعان. ومع ذلك، وعلى الرغم من غياب أيّة مدوَّنة تاريخية حول هذا الموضوع عدا **الكتاب المقدّس**، فإن معظم المؤرّخين لايعتقدون أنَّ قصة الخروج هي محض اختلاق. لكنهم يرون في الوقت ذاته أنه لو كان حدثاً بالحجم الذي يشير إليه **الكتاب المقدّس** لكان احتمال غياب أيّ تسجيل له خارج **الكتاب المقدّس** احتمالاً ضعيفاً. أمّا أدبياً، ولكي يكون لـ **سفر الخروج** ما أراده له مؤلّفوه من أثر أدبي، فإنّ من الأساسيّ أن يتخيّل القرّاء الأعداد التي يوردها السفر لا الأعداد التي يجد المؤرّخون أسباباً وجيهةً لتصديقها استناداً إلى أدلّة أخرى. ولقد كان لدى مؤرّخي إنجلترا أسباب وجيهة للاعتقاد بأن ريتشارد الثالث لم يكن ذلك الوحش الذي صوّره شكسبير في المسرحية التي تحمل اسمه. لكننا إذا أردنا للمسرحية أن تفعل فعلها الذي أراده لها شكسبير فلا بدَّ أن يتاح للشرير أن يكون شريراً. وهذا ماينطبق أيضاً على **سفر الخروج**. بل إنّ كتاب سيسيل. ب. دي مايل **الوصايا العشر**، بما فيه من حشود هائلة تعبر البحر، قد يكون أصدق بالنسبة للأثر الأدبي الذي يريده **سفر الخروج** من إعادة البناء التاريخية التي يقوم بها الباحثون فلا يجدون سوى عصبة من القبائل الصغيرة تتسلّل عبر سبخةٍ أو مستنقع.

كائناً مايكون الأمر، فإنّ تأكيد ربّ الفصح أو العبور على أنّ القدرة على منح الحياة هي قدرته التي يمنحها متى شاء وحيث شاء ويدمّرها متى شاء وحيث شاء، هو تأكيد ينسجم تماماً وعلى نحوٍ واضح مع كلّ مارأيناه من سلوكه السابق. والجديد هنا ليس الموقف الأساسي بل هذه الحرب بين أمم كاملة، والتي تشكلّ خلفيةً للموقف، وهذا التلاعب بالعقول (تَقْسِيَةُ قلب فرعون) كتكتيكٍ يخدم هذا الموقف. ومع أننا نادراً ماسنرى هذا التوجّه إلى القلب البشري وهو يُسْتَخْدَم مرّة أخرى كتكتيك عدواني، إلا أنه سيبدو لاحقاً أوسع وأكبر وقد وُضِعَ في خدمة غايات خيّرة. وهكذا نجد الله بوصفه الباحث، والعارف، والمحرّض لقلب الإنسان وبوصفه المولى أو السيد الذي يكنّ له أتباعه إخلاصاً داخلياً يغمر قلوبهم فضلاً عن شعائرهم الخارجية الدقيقة التي يبذلونها له. والمفارقة إذاً أنّ أوّل تدخلين يملي فيهما الله موقفاً معيناً قد كانا من نصيب فرعون والمصريين، وقد أدّى هذان التدخلان إلى تقسية قلب فرعون وقراره العنيد عدم الموافقة على رحيل بني إسرائيل (على الرغم من صيحات مستشاريه بأن «مصر قد خَرِبت» (10: 7)) وإلى الأعطيات التي أغدقها المصريون المخدوعون على بني إسرائيل عشية رحيلهم:

وصنع بنو إسرائيل كما أمر موسى فطلبوا من المصريين أمتعةَ فضّةٍ وأمتعةَ ذهبٍ، وثياباً. وآتى الربُّ الشعبَ حظوةً في عيون المصريين، فأعاروها لهم؛ وسلبوا المصريين.
(12: 35 - 36).

تبدو حظوة الشعب في عيون المصريين وكأنها نوع من الولع الذي يبديه المصريون تجاه بني إسرائيل، وهو ولع تقابله ضربة أخرى تنزل بالمصريين. فهذه الحظوة تملي تغييراً في موقف المصريين شأنها شأن تقسية قلب فرعون، وهدفها بلا ريب هو إذلال مصر.

ونرى في هذه اللحظة واللحظات المرتبطة بها إلحاح النصّ الشديد على الربّ بوصفه شخصية رئيسة. فبنو إسرائيل يجب ألّا يلاموا على تورّطهم في هذا السلب، لأنه فكرة الله. وكذلك يجب ألا تُنْسَبَ إليهم الشجاعة أو حبّ الحرية في فرارهم من الاستعباد. فبعد فرار بني إسرائيل، يُرْسِل فرعون جيشه في إثرهم، وما أن يقترب هذا الجيش من بني إسرائيل حتى يقول هؤلاء لموسى:

أَمِنْ عَدَمِ القُبُورِ بِمِصْرَ أخرجتنا لنموت في البرّيّة؟ ماذا صنعت بنا، فأخرجتنا من مصر؟ أليس هذا ماكلمناك به في مصر، قائلين: «دعنا نخدم المصريين، فإنّ خدمتنا لهم خيرٌ من أن نموت في البرّية»؟ *(14: 11 - 12).*

ثمّة لحظات يتكلّم فيها التَنَخ بلغة غريبة وكأنها سقطت من كوكب آخر، ولحظات تبدو فيها جملة ما مألوفةً وكأننا قد سمعناها بالأمس القريب. وجملة «أَمِنْ عدم القبور....» هي من هذا النوع الثاني. وإذا ماكان ثمّة نواة من الحقيقة في قصة الخروج، فإنّ من المحتمل كثيراً أن يكون شيء من هذا القبيل قد قيل. فموقع هذه الجملة عند هذا المفصل بالضبط يهدف إلى تجريد بني إسرائيل من فضيلة النزوع إلى الاستقلال وتقرير المصير، شأن تقسية قلب الفرعون التي تهدف إلى تجريده من الشيء ذاته. وهكذا لايعود الخروج نصراً إسرائيلياً ولاهزيمة مصرية، فهو من عمل الله، من البداية إلى النهاية، من ولادة نساء إسرائيل دون ألم وقبل وصول القابلة إلى غرق عربات المصريين في البحر الأحمر.

وعندما يرى موسى وبنو إسرائيل المصريين أمواتاً على شاطئ البحر ويعلمون أنهم قد نجوا، يسبّحون واحدة من أعظم تسابيح النصر وأشدّها حماساً في الأدب كلّه، ونغمتها التي تُسْمَع الآن لأول مرة لن تبارح **الكتاب المقدّس** أبداً بصورة كاملة. بل إن هذه النغمة ذاتها تظلّ مسموعة حتى في آخر صفحة من **العهد الجديد**، وإن يكن لحنها قد تخفّف وتغيّر قليلاً. وإن لم يكن بدّ من كلمة واحدة نجيب بها على السؤال: من هو الله؟ وكلمة واحدة أخرى نجيب بها على السؤال: ما الذي يحكي عنه **الكتاب المقدّس**؟ لقلنا إن الله **محارب**، وإن الكتاب المقدّس يحكي عن **النصر**. ومع أن معنى النصر سوف يتغيّر ويتبدّل، لكننا لن نجد بديلاً للغة النصر أبداً:

أُسَبّحُ الربَّ، فإنّه قد تعظّم بالمجد؛
الفَرَسُ وَراكِبُهُ طَرَحَهُما في البحر.
الربّ عزّي وتسبيحي؛
لقد كان لي خلاصاً.
هذا إلهي فإياه أُمجّدُ؛

إلهُ أبي، فإيّاه أُعَظِّم.
الربُّ، صاحب الحروب -
الربُّ اسمه!
مراكبُ فرعون وجنوده
طرحها في البحر؛
ونخبة قوّاده
غرقوا في بحر القُلْزُم.
غطّتهم اللجج؛
فهبطوا في الأعماق كالحجارة.
يمينك، يا ربّ، عزيزة القوة،
يمينك، يا ربُّ، تحطّم العدوّ!
وبعظمة اقتدارك تهدم مقاوميك.
تبعث سخطك، فيأكلهم كالعُصَافة.
وبريح غضبك تراكمت المياه،
انتصبتْ كأطوادٍ مائعةٍ؛
وجَمَدَتِ اللجج في قلب البحر.
قال العدو:
«أَرْهَقُ، أُدْرِكُ،
أُقَسِّمُ غنيمةً؛
تشتفي منهم نفسي.
أخترطُ سيفي -
تَقْرِضُهم يدي».
بعثت ريحك، فَغَشِيَهُم اليمُّ؛
وغرقوا كالرصاص في غَمْرِ المياه.
(15: 1 - 10).

في هذا النصف الأول من التسبيحة التي تستمر حتى الآية الثامنة عشرة من الإصحاح الخامس عشر من **سفر الخروج**، نرى خليط العناصر التي سبقت لنا رؤيتها حين وقف موسى أمام العلّيقة الملتهبة وقد اندمجت هنا في إطار من الوجد والانتشاء. فالله الذي يُسَبَّح هنا هو إله

شخصيّ؛ إنّه «عزّي وتسبيحي... وخلاصي». وهو أيضاً «إله أبي» فضلاً عن كونه «الله» و«الربّ». لكن هذه هي المرّة الأولى التي يظهر فيها كمحارب، سواء بوصفه الله، أو الربّ، أو إله شخصي وخاص. إنه يتجلّى الآن، فجأة، وعلى حين غرّة، كمحارب لايُشَقّ له غبار، ويهزم أعظم قوة عسكرية عرفها بنو إسرائيل. وبنو إسرائيل كانوا يعرفون من قبل أن هذا الكائن في صفّهم. وكانوا يعرفون أيضاً أنه ذو قدرة جبّارة، وسلطة على الطبيعة، وعلى الحياة والموت. أمّا أنْ يستخدم قدرته وسلطته في صالحهم بطريقة حربية عسكرية، فهذه كانت مفاجأة عظيمة ومصدر ابتهاج وحبور.

وتُلْمِعُ اللغة المستخدمة في هذه التسبيحة إلى انتصار كونيّ ينفخ الروح في هذا الانتصار العسكري؛ إنه انتصار النظام على العماء والفوضى، انتصار مردوخ الرافديّ على تعامة أو انتصار بعل الكنعاني على يمّ. إن الآية التي تقول:

بريح غضبك تراكمت المياه،
انتصبت كأطوادٍ مائعةٍ؛
وجَمَدَت اللجج في قلب البحر. (15: 8).

يمكن وضعها إلى جانب **التكوين** 1:9: (لتجتمع المياه التي تحت السماء إلى موضع واحدٍ، وليظهر اليَبَسُ». ولاشك أن مامن قوة أعظم من قوة البحر أو يمكن أن تقف في وجهها؛ ومامن إسرائيلي شكّ في أنّ إله إسرائيل، سواء كان اسمه الله أو الربّ، يمتلك هذه القوة. إلا أن هذه القوة تبدو عند البحر الأحمر في استخدامها القتالي على ساحة المعركة، هذا الاستخدام الذي لم يتوقّع أحد أن تبديه. ما الذي تعجز عنه، إذاً، هذه القوة؟ وما الذي سيُطْلَب منها بعد هذا؟

مَنْ مِثْلُكَ في الالهةِ، يا ربُّ؛
مَنْ مِثْلُكَ، جليلُ القُدْسِ،
مَهيب التسابيح، صانع المعجزات!
مددتَ يمينكَ،
فابتلعتهم الأرض.
هَديتَ برحمتك الشعب الذين فَدَيْتَهُمْ؛
أرشدتهم بعزّتك إلى مأوى قدسك.
سَمِعَتِ الأمم، فارتعدتْ؛
وأخذَ الرعبُ قاطني فلسطين.
حينئذٍ دَهِشَ زعماء أُدوم؛
أقوياء موآب ـ أخذتهم الرِّعْدَةُ؛
ماج كلُّ سكّان كنعان.

تَقَعُ عليهم الرعدةُ والهلعُ؛
بعظمة ذراعك يَيكَمُونَ كالحجارة ـ
حتى يجوزَ شَعْبُكَ، ياربُّ،
حتى يجوز الشعب الذي مَلَكْتَهُ.

تأتي بهم فتغرسهم في جبل ميراثك،
في الموضع الذي أقمته، ياربُّ، لسكناك المقدّس،
الذي هيأته يداك، يا ربُّ.
الربُّ يملك إلى الدهر والأبد! (15: 11 - 18).

فلسطين، وأدوم، وموآب، أممٌ لابدّ لإسرائيل من المرور في أرضهم في الطريق إلى كنعان. وكنعان هو اسم منطقة وجماعة من الأمم وعد الله إسرائيل بأرضهم مرّة بعد مرّة. ومامن شعب واحد من هذه الشعوب الأربعة سبق له أن استعبد بني إسرائيل أو أساء إليهم. لكن الحرب بينهم وبين إسرائيل سوف تنشأ من الخصوبة التي يرعاها الإله لبني إسرائيل وسَبَق لها أن أنشبت الحرب بينهم وبين المصريين. وكما هُزِمَتْ مصر، هكذا سوف يُهْزَمون. أما نواياهم ومقاصدهم فلا علاقة لها بالموضوع، سواء كانت طيبة أم عدوانية.

وهذه التسبيحة لاتتوقع، إلى الآن، إلّا ماكان الله قد وعد به. لكن المسبّحين يتخطّون كلّ ماسبق لله أن قاله بتصوّرهم أنّ الربّ قد هداهم «برحمته» إلى مأوى قُدْسه الخاص، وأنه سوف «يغرسهم في جبل ميراثه». ومن الواضح أن هذه التسبيحة، في شكلها النهائي على الأقل، تعود إلى زمن لاحق لزمن الحدث الذي تحتفي به. فالإشارة إلى مأوى قدس الله هي إشارة واضحة إلى هيكل أورشليم. ولقد كان بناء الهيكل على جبل صهيون في أورشليم فرصةً لتطبيق صور وأخيلةٍ على الربّ مستعارةٍ من عبادة بعل الكنعاني، وخاصةً صور المقام الجبليّ الآمن والرفيع. ولقد اشتملت التسبيحة على هذه الإشارات كي تشير إلى أنّ بني إسرائيل قد أتمّوا الرحلة، في خيالهم المبتهج، وغزوا كنعان، وبنوا الهيكل.

من المنطقي أن نستنتج من المكانة المركزية المعطاة للخروج في التراث اليهودي أن إسرائيل قد نالت من مصر حريةً ونصراً ما وأن ثقتها بإلهها قد تدفقت نتيجةً لذلك. لكننا حين نسمع هذه التسبيحة على النحو الذي يُفْتَرَض أن يكون الربّ قد سمعها به، فسنسمع تكريساً لإسرائيل منسوباً إلى الربّ دون أن يكون قد عبّر عنه أو وعد به. فالله لم يَعِدْ أبداً بأن يأخذ إبراهيم، أو إسحق، أو يعقوب إلى مأواه على جبل قدسه، فما بالك بذريتهم. وحتى يوسف، الذي يتمتع بخصال نادرة واستثنائية، لم يعده الله مثل هذا الوعد الحميم على الرغم مما قيل عن يوسف من أنّه نال «رحمة» الله («إحسان» هي ترجمة أخرى معقولة)، وهذا ما لم يُقَل عن أحد آخر، حتى إبراهيم نفسه.

واضحٌ إذاً أن ثمة تغيّراً قد حصل. فلدى الله الآن شعب كامل بين يديه، وقد خيّم هذا الشعب في الصحراء نتيجةً لتدخّل الله العسكري. وهو يتّكل عليه الآن بطريقة جديدة، ويعيش معه في حميمية لم نعهدها من قبل. فإذا ماكان هذا الشعب، جميعاً، صورة الله، فعليهم إذاً أن يتغيّروا؛ لكن العلاقة الخاصة بين شخصية الإله الرئيسة وشخصية الإنسان المقابلة في هذا السرد تحتّم عليه أن يتغيّر هو أيضاً.

المُشَرِّع

«لوحان من حجر مكتوبان بإصبع الله»

الخروج 15: 22 ـ 40: 38

غالباً مايوصف التوحيد بأنه الإسهام الواسم الذي أسهمت به إسرائيل القديمة في الحضارة الغربية. إلا أن السبب الذي يجعل التوحيد خطوة متقدّمة على تعدد الآلهة ليس واضحاً بذاته أو بَدَهياً، خاصةً في عصرٍ لم يعد فيه للإيمان تلك المكانة التي احتلّها من قبل. فأين هو المكسب الجديد، إذاً، مادام الله الواحد من صنع الخيال شأنه شأن الآلهة الكثيرة؟ ألا تفوح رائحة العرقيّة من الزعم الذي يرى في التوحيد وحده إنجازاً ثقافياً وأخلاقياً حاسماً؟ إنّ تعدد الآلهة لايزال قائماً في الهندوسية إلى يومنا هذا، فهل الهندوس أبعد عن الأخلاق من اليهود والمسيحيين قرّاء **الكتاب المقدّس** الموّحدين؟

لعلّ محاولتي المتواضعة في الإجابة عن هذا السؤال أن تفيد في وضع أساسٍ لما سيأتي من نقد لم نألفه. فظهور التوحيد الإسرائيلي يستحقُّ ماحظي به من شرف بوصفه خطوةً حاسمةً في تاريخ الغرب الثقافيّ والأخلاقيّ، إلا أنّ هنالك سبلاً بديلة تفضي إلى النتيجة ذاتها. فما يهمّ في النهاية هو أن ترتقي القيمة الأخلاقية فوق القيم الأخرى التي يراها البشر مناسبةً؛ فوق القوّة، والثروة، واللّذة، والجمال، والمعرفة.... إلى نهاية هذه القائمة الطويلة. مايهمُّ في النهاية هو أن تُجْمَعَ كلّ عناصر الخير هذه ضمن منظور تترتّب فيه بحيث ترقى الأخلاق إلى الصفّ الأول.

يصل التوحيد إلى هذه النتيجة بإنكاره حقيقة كلّ الآلهة ماعدا إله واحد تُنْسَب إليه عناية فائقة بالأخلاق. أما التعددية فتصل عادةً إلى النتيجة ذاتها بإنكارها الأهمية الفائقة لأيٍّ من الآلهة، مهما يكن عددها، مُضْفِيَةً هذه الأهمية على ضرورة ماغير شخصية تعمل تجسيداتها على تعزيز الأخلاق وتمييزها وتؤثّر على الآلهة والبشر معاً. وهذه هي الـ ananke(*) اليونانية، والـ Karma(**) الهندوسية والبوذية. وعلى سبيل المثال، فإن مسيحياً تقيّاً قد يقول عن مصيبة ما: «إنها إرادة الله»، مضفياً طابعاً شخصياً على شيء لاتضفي عليه رؤية العالم التعددية مثل هذا الطابع. وقد يقول هذا المسيحي: «ليس من شأننا أن نقضي أو نقدّر»، مذعناً لقضاء الله وقدره ومنتظراً نوعاً من التعديل الذي تتوقع التعددية أن يأتي كسيرورةٍ لاكَحُكْم ماضٍ وقاطع.

ومن بين معضلات الحداثة هنالك معضلة الإنسان الحديث (رجلاً كان أو امرأة) الذي يرغب في عيشِ حياةٍ أخلاقية لكنه يعتقد أنّ الأخلاق ليست مضمونة بأيّ من الحالتين السابقتين؛ لا من

(*) ـ الضرورة.

(**) ـ الكارما كلمة سنسكريتية معناها الحرفي «الفعل». وهي مصطلح أساسي في الديانة الهندوسية التي تنظر إلى هذه الحياة بوصفها حلقة في سلسلة حيوات يحياها المرء ويحددها فعله في الحياة السابقة. وتنطوي الكارما أيضاًعلى معنيي «الجزاء» و«التناسخ».

قِبَل قاضٍ يثيب الخير ويعاقب الشرّ ولا من قِبَل سيرورة تفرض العدالة نفسها من خلالها بعد مرور زمنٍ كافٍ. وثمة تعبير قديم عن هذه المعضلة الحديثة نجده في مواضع من الكتاب **الكتاب المقدّس**، كـ **سفر أيوب**، و**سفر الجامعة**، وربما بعض أقوال المسيح. فنحن لانجد في هذه المواضع دحضاً لأولئك الذين يزعمون القدرة على النوم في الليل بصرف النظر عمّا فعلوه في آناء النهار، ولايجدون سبباً يمنعهم من السعي وراء خيرٍ آخر على حساب خيرِ الأخلاق.

بيد أنّ رفع الأخلاق إلى مستوىً أعلى من عناصر الخير الأخرى في الحياة البشرية غالباً ما يلقى حفاوةً وقبولاً، أينما تحقق، لأن الأخلاق تلجم الشهية البشرية المفتوحة إلى السلطة، والثروة، وغيرها. فالأخلاق، إذاً، هي ثمن السلام وأساس الحضارة. والأخلاق السائدة في الغرب تأثّرت على نحو حاسم بظهور التوحيد اليهودي وأخلاقياته. وأنا أستخدم هنا كلمة **ظهور**، لأن مؤرّخي الدين لايعتقدون أنّ التوحيد قد تحقق بضربة واحدة في إسرائيل القديمة. فعلى الرغم من إمكانية الإشارة إلى لحظات حاسمة وأفراد أساسيين، إلا أن تطوره كان تدريجياً. وتبعاً لهذا، فإننا حين نقرأ **الكتاب المقدّس** كعملٍ أدبيّ شخصيته الرئيسة هي الله، نكون أمام قصة تحوّل الله التدريجي باتجاه مزيد من الوحدانية ومزيد من الأخلاق على السواء. وسوف نتناول الآن المرحلة الحاسمة الأولى من ذلك الفصل في قصة الله.

لَمْ يُبْدِ الله قبل **الخروج** إلا قليلاً من الاهتمام بالأخلاق. فأمره الوحيد لآدم وحواء بألّا يأكلا من شجرة معرفة الخير والشرّ ليس أمراً أخلاقياً بل شرط الجنّة التي لاضرورة فيها للأخلاق. أما تحظير سفك الدماء بعد قتل قاين لهابيل فهو أمر أخلاقي أصيل، وهو يكرر هذا الحظر بعد الطوفان ويوسّعه قليلاً. غير أنّ من الممكن القول عموماً إنَّ الله، في **سفر التكوين**، معنيّ بالتكاثر، لابالأخلاق. وشأنه مع الأخلاق كشأنه مع الحرب، فهو يتعامل هنا مع أمر سوف يعنيه كثيراً في النهاية بوصفه ذا أهمية إنسانية وعمليّة محضة.

وهذا لايعني أنّ الموضوع لم يتم التطرّق إليه. فنحن نجد في قصص البطاركة أو الآباء بعض العادات التي حكمت ذلك المجتمع البدوي الذي انتمى إليه هؤلاء البطاركة، إبراهيم وإسحق ويعقوب، كعادات المهر، والعلاقات بين زوج المرأة وخدمها، على سبيل المثال. كما نجد أن هؤلاء البطاركة كانوا يعرفون إلى هذا الحدّ أو ذاك، وعلى طريقة البدو، شرائع وعادات الشعوب المستقّرة التي يتنقّلون بينها. وعلى سبيل المثال، فإنّ إبراهيم يحترم عادات الحثيين ويتعامل معهم على أساسها حين يشتري قبراً.

ليست المسألة إذاً مسألة غياب الشرائع أو العادات وإنما أنَّ التقيّد بها والحفاظ عليها لم يكن أمراً مهمّاً في علاقة البطاركة مع الله. فحين يقرر إبراهيم ألّا يتزوج إسحق امرأة كنعانية بل امرأة من موطنه الأصلي، لانجد أنّ الله يعبّر عن أيّ رأي بهذا الخصوص. وحين يصرّ إسحق ورفقة على ألّا يتزوج يعقوب إلّا من موطنهما الأصلي ويعبّران عن استيائهما من زواج عيسو من امرأتين حثيتين،

فإنهما لايزعمان أن الله قد حرّم على يعقوب أن يفعل مثل أخيه. وحين يظهر الله للبطاركة الثلاثة ويكرر عليهم وعودة بالأرض والذريّة، لايجعل وعوده مشروطة بالتقيّد بأية شرائع قائمة، ولاجديدة. فثمة افتراض بأنّ الترتيبات القائمة تفي بالحاجة ولاضرورة لأكثر من ذلك.

كلّ ذلك يتغيّر ما أن يغادر بنو إسرائيل مصر. ولاشكّ أن المقاطع العديدة الطويلة المأخوذة من الشريعة والمقحمة في **سفر الخروج** تقطع زخم الفرار من مصر والمسيرة نحو أرض الميعاد. وليس هذا وحسب، وإنما هي تترك أثراً أقوى من ذلك بكثير إذْ تقيم تعارضاً فاقعاً يَصْدُمنا بين السلوك العنيف والمخيف، بل والفوضوي في الظاهر، الذي يسلكه الله كمحارب وبين اللغة المنتقاة، والموزونة على الرغم من صرامتها، والرؤوفة نسبياً التي يتكلّم بها الله كمشرِّع. وكلا هذين الدورين جديدان، كما لاحظنا من قبل، المحارب والمشرِّع. وبنو إسرائيل لم يتهيأوا بعد لأيٍّ منهما، وكذلك نحن، قرّاء أو سامعي **الكتاب المقدّس**.

إن **سفر الخروج** 15: 22 ـ 40: 38، أي بقية السفر، يبدأ بمقطع انتقاليّ (15: 22 ـ 18: 27) يغطّي الأيام الأولى من رحلة إسرائيل في الصحراء. ويقدّم الرب الماء والطعام لبني إسرائيل المتذمّرين مرّةً بعد مرّة ويحميهم من العمالقة الذين يهاجمونهم. أما موسى فيقيم نظاماً بسيطاً للإدارة نصحه به حموه. ومن ثم يبدأ الفعل الحقيقي:

1 ـ يتجلّى الربّ الإسرائيل في استعراض مثير ومرعب مع مظاهر بركانية ومناخيّة (19: 1 ـ 25).

2 ـ في هذا الجوّ المخيف إلى أبعد حدّ، يعطي الربُّ **الوصايا العشر** الخالدة ومجموعة أخرى من الأحكام التي شاعت تسميتها **سفر العهد** (20: 1 ـ 23: 33) ثم يتلو ذلك وعد بالانتصار في كنعان وتعليمات تتعلّق بكيفية التعامل مع المهزومين (23: 20 ـ 33). وبعد ذلك يؤدّي الشعب طقساً دموياً يعبّر عن امتثالهم لشرائع الربّ (24: 1 ـ 14).

3 ـ يعود موسى إلى الجبل أربعين يوماً وأربعين ليلة، داخلاً وسط الغمام والنار، وهناك يصدر إليه الربّ تعليمات مفصّلة لبناء مسكن له والترتيبات الخاصة بثياب الكهنة وعدّتهم. ويشير الربّ هنا إلى أنه قد أتى ليقيم ويسكن، الربّ الذي كان يأتي إلى حياة البطاركة اليومية ولايلبث أن يمضي منها، الربُّ بكل الرهبة والخوف جاء ليسكن (24: 15 ـ 28: 43 وأيضاً 30: 1 ـ 31: 18). وفي منتصف هذه التعليمات يأمر الربّ موسى بأداء طقس دموي غير مسبوق في دمويته خاص بتقلّد كهنته مناصبهم ورتبهم (29: 1 ـ 46).

4 ـ ينزل موسى من الجبل فيجد أنّ الشعب قد انغمس في الوثنية. فيتّقد غضب موسى ويرمي بلوحيّ الشريعة ويكسرهما، ثمّ يقود اللاويين في عملية انتقام دموية شاملة ضد بني إسرائيل. ويموت آلاف، ويزيد الطين بلّة أنّ الله يضرب الشعب (32: 1 ـ 35). وهكذا يثبت الله أنه قادر على الوقوف ضد شعبه المختار، وعلى أن يكون عنيفاً معهم وخطراً تجاههم كما ظهر في ظهوره الأول لهم.

5 ـ يملي الله الشريعة مرّة أخرى، ولكن دون دعوة الشعب للخضوع لها هذه المرّة. وبدلاً من ذلك فإنّ الوحي يأتي بصورة خاصةإلى موسى ولايُسْمَع إلا من موسى. وإكراماً لموسى، فإنّ الله

الذي كان على وشك أن «لايصعد فيما بين بني إسرائيل»، يحجم عن فعل ذلك. وكما في المرّة الأولى، فإن تعليمات الشريعة الأخيرة تتعلق بالنصر الموعود في كنعان (34: 11 - 26).

6 - بعد نزول موسى من الجبل للمرة الثانية، يقود عملية الإعداد الشعائري للمسكن ويرسم هارون والكهنة الآخرين. وعموماً، فإنَّ ماكان بمثابة تعليمات في (3) أعلاه هو هنا سرد عن عملٍ يتم فعلاً (34: 27 - 40: 38). وعند ختام العمل، يقوم موسى شخصياً بنصب المسكن الذي سيسكن فيه الربّ.

لقد سبق للنقد التاريخي أن لاحظ بحقّ أنّ ثمة تأليفين منفصلين في الأصل قد تمّ جمعهما هنا في تأليف واحد مع عدد من الإضافات المتنوعة، فجاءت النتيجة نصّاً يشتمل على حالات من التكرار المزدوج. فالإصحاحات 25 - 31، و35 - 40، مثلاً، تحتوي مقاطع عديدة هي بمثابة تكرار حرفيّ. بيد أنّ حبك النسختين معاً جاء بمثابة تصاعد رباعي يتميّز بقوة خاصة نظراً لتأثيره على شيء آخر بالشدّة التي يؤثّر بها على شخصية الله بالذات.

يتعلّق التصاعد الأول بمعاناة إسرائيل: فمن الصراخ في مصر، إلى الابتهاج القصير الأمد بعد تحررهم، إلى التذمّر بعد ذلك، إلى نفورهم الجبان من الربّ ثم الخضوع الخانع له في سيناء، وأخيراً الانغماس في الوثنية والعقاب الرهيب بيد الله الذي أنقذهم. ويتعلّق التصاعد الثاني بقتالية الله أو حربيته: فهو يشنّ الحرب على مصر أولاً، ثم يحذّر إسرائيل، وبعد ذلك يرهبها بإظهار عنفه الذي لم تتوقعه، وأخيراً مهاجمته إسرائيل فعلياً. والتصاعد الثالث، الذي يعاكس الثاني في طبيعته ومزاجه، يتعلّق بعدالة الله: فمن التحذير العابس في 15: 26 («إنْ أَطَعْتَ أمر الربّ، إلهك، وصنعت بالاستقامة أمامه، وأَصَخْتَ إلى وصاياه، وحفظت جميع فرائضه، فجميع الأمراض التي أحللتُها بالمصريين لاأُحِلُّها بك»)، إلى الرحمة الجليلة التي يخرّ موسى أمامها ساجداً متعبداً («ألربُّ! الربُّ! إله رحيم ورؤوف، طويل الأناة، كثير المراحم والوفاء») (34: 6). أما التصاعد الرابع فخاصٌّ بتعزيز موسى لعلاقته مع الله: فمن موسى الراعي الخائف، «بطيء النطق ثقيل اللسان» (4: 10)، إلى موسى الذي يكلّم الله «وجهاً إلى وجهٍ، كما يكلّم المرء صاحبه» (33: 11) والذي يطالب بامتياز رؤية مجد الربّ ويراه (33: 17 - 23).

ولأنّ اهتمامنا منصبٌّ على الله وليس على إسرائيل، فإننا سنتخطّى التصاعد الأول لنبدأ بالتصاعد الثاني مباشرةً. فنحن نعلم أن تجربة الحرب تترك بصماتها على كثير من الرجال الذين يخوضونها. فبعضهم يرتعب؛ وبعضهم يحافظ على هويته الحربية في أوقات السلم، ويروق لهم أن يناديهم الآخرون بـ «الكولونيل» أو «الجنرال» على الدوام. فهم محاربون؛ وهذا هو تعريفهم الجديد الذي وضعوه لأنفسهم. وإذا ماكان الدافع البدئي خارجياً، إلا أن التغيّر الذي يُحْدِثُه هذا الدافع محدَّدٌ داخلياً. وكذا فإنّ التغيّر في هوية الله، الذي يبدأ حين يصرخ بنو إسرائيل من

الاضطهاد وينادونه، سرعان مايتحرر من هذا النداء ويتفجّر في شخصية جديدة تماماً. ونحن نعلم أيضاً أن كثيراً من الرجال يكتشفون في الحرب أشياء لم يكونوا يعرفون من قبل أنها لديهم. ومع أنّ الله لايتكلّم أبداً عن مثل هذا الاكتشاف، إلا أن القارئ يمكن أن يرى تلك الشخصية البركانية العاصفة التي تتفجّر وتنبثق في المشهد التالي للخروج من مصر. ولقد أُشير، من وجهة نظر تاريخية، إلى أنّ هذه العناصر الجديدة في شخصية الله تضاهي تلك التي نجدها لدى بعل الكنعاني، إله العاصفة والبركان فضلاً عن كونه إله الحرب. إلا أن هذه العناصر لدى الربّ الإله لاتزيح غيرها من العناصر المتأتيّة من مصادر أخرى، وإنما تدخل السرد وتتحابك فيه بحيث تظهر كاستجابة على الفظائع المصرية.

والحبك ماهر هنا. وبشيءٍ من التساهل يمكن أن نقول إنه منطقي. ومع ذلك فإن أول تجلٍّ يتجلّى به الربّ لشعبه لابدّ أن يولّد لدى الشخص الذي لم يعرف سوى الربّ الإله في **سفر التكوين** إحساساً عميقاً بالصدمة:

وحدث في اليوم الثالث، عند الصباحِ، أنها كانت أصواتٌ(*)، وبروق، وغمام كثيف على الجبل، وصوت بوق شديد جداً؛ فارتعد جميع الشعب الذين في المحلّة. فأخرج موسى الشعب من المحلّة لملاقاة الله، فوقفوا أسفل الجبل.

وطُورُ سيناء مُدَخَّنٍ كلّه، لأنّ الربّ هبط عليه بالنار؛ فسطع دخانه كدخان الأتون، وارتجف كلّ الجبل جداً. وكان صوت البوق آخذاً في الاشتداد جداً. وموسى يتكلّم، الله يجيبه بالصوت. ونزل الربّ على جبل سيناء، إلى رأس الجبل، ونادى الربُّ موسى إلى رأس الجبل فصعد. فقال الربّ لموسى: «انزل، ناشد الشعب أن لايقتحموا إلى الربّ لينظروا، فيسقط منهم كثيرون. وليتقدّس أيضاً الكهنة، الذين يتقدّمون إلى الربّ، كيلا يبطش الربّ بهم». فقال موسى للربّ: «إنّ الشعب لايستطيعون أن يصعدوا إلى طور سيناء، لأنك ناشدتنا وقُلْتَ: اجعلْ حدّاً للجبل وقدسه». فقال له الربّ: «امضِ فانزل، ثم اصعد أنت وهَرُون معك؛ وأما الكهنة والشعب فلا يقتحموا ليصعدوا إلى الربّ، لئلا يبطش بهم». (19: 16 - 24).

لاشكّ أننا لم نَرَ بَعْدُ في **الكتاب المقدّس** مايداني ولو من بعيد مثل هذا الكائن البرّي الراعد. والغريب أنّ هذا المقطع الانفجاري يأتي بمثابة استهلال للسنّة الأخلاقية العظيمة التي تليه مباشرةً في الورود. بيد أن هنالك من يرى أنّ قوّة **الكتاب المقدّس** الأدبية تكمن أيضاً في مثل هذه التنافرات والانتقالات المفاجئة التي تجبر القارئ أو السامع على إضفاء شيء من المعنى الشخصيّ على النص.

غالباً ما يُصوَّر بعل بصورة العاصفة والجبل البركاني وعناصرهما المرافقة من رعد وبرق، وغيوم، ودخان، وزلازل، ونار لايخمد لهيبها (انظر بالمقابل 24: 17 واستباق ذلك في 2:3).

(*) - في ترجمة جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة: «رعود».

وتكاد هذه العناصر جميعاً أن تكون موجودة هنا. إلا أنّ بعل الكنعاني لم يكن مشرّعاً كما هو الربّ الإله. لكن هذا المشهد يكاد أن يتفجّر، والشخصية الرئيسة ذاتها تكاد أن تثور وتنفث الحمم و«تبطش»، كما جاء في النصّ. أهكذا يكون المشرّع والقاضي؟ إنّ الربّ ليبدو هنا بعيداً كل البعد عن أيّ صعيد أخلاقي، سلبيٌّ كان أم إيجابي، وبعيداً عن أيّ صعيد شخصي، قوّة مادية فوضية، قوة من قوى الطبيعة وقد انفلتت من كلّ عقال، خطراً داهماً يهدد في كل لحظة أولئك الذين أنقذهم للتوّ من فرعون. إنه ليبدو كلّ هذا معاً بينما هو يوشك على إملاء شريعته. ويقول الشعب المرعوب لموسى: «كلّمنا أنتَ، فنسمع؛ ولايكلّمنا الله، لئلا نموت. فقال موسى للشعب: لاتخافوا؛ فإنّ الله إنما جاء ليمتحنكم، ولتكون مهابته أمام وجوهكم، لئلا تخطؤوا» (20: 19 - 20). بيد أننا نصدّق خوف الشعب أكثر من تطمين موسى. صحيح أنّ الله قد خطط لهذا التجلّي، وأن المقصود به أن يكون استعراضاً، لكن هذا الاستعراض يبدو منفلتاً وخارج أيّة سيطرة، بما في ذلك سيطرة الله.

ويأتي وصف مايخبّئه الربّ للكنعانيين متوافقاً في طابعه ومزاجه مع هذا الصخب وهذا العنف في سيناء، على الرغم من أن هذا الوصف يشكّل الجزء الختامي للشريعة المُعْلَنَة. فبعد إعطاء **الوصايا العشر** و **سفر العهد** لموسى، يصف الربّ تماماً الكيفية التي سيعمل بها على تطهير كنعان من أهلها:

> ***وأرسل هيبتي أمامك، وأكسر جميع الأمم الذين تصير إليهم، وأجعل جميع أعدائك بين يديك مُدْبرين. وأبعث الزنابير أمامك، فتطرد الحوّيين، والكنعانيين، والحثيين من وجهك. لاأطردهم من وجهك في سنة واحدة، كيلا تصير الأرض قفراً فتكثر عليك وحوش الصحراء. لكني أطردهم قليلاً قليلاً من أمامك، إلى أن تَنمِيَ فَتَرِثُ الأرضَ. وأجعلُ تخمك من بحر القلزم إلى بحر فلسطين، ومن البريّة إلى النهر؛ فإنّي أسَلّمُ إلى أيديكم سكّان الأرض، فتطردهم من أمام وجهك. لاتقطع لهم ولا لآلهتهم عهداً. ولايقيموا في أرضك، كيلا يجعلوك تخطأ إِلَيّ؛ بأن تعبد آلهتهم ـ فيكون ذلك لك وَهَقاً.*** *(23: 27 - 33).*

وقبل ذلك بقليل، وفي المقطع ذاته، كان الربّ قد قال: «وتعبدون الربّ إلهكم، فيباركك في خبزك ومائك. وأزيل الأمراض من بينكم. ولاتكون مُسْقِطٌ ولاعاقر في أرضك. وعدد أيامك أُكَمّلُهُ (أي أنّ أحداً لن يموت شاباً فتيّاً) ».

إنّ المعركة القادمة في كنعان ستكون مشابهة تماماً لتلك التي رأيناها في مصر. فبنو إسرائيل، بخصوبتهم التي يرعاها الإله ويدعمها، سوف يفوقون الكنعانيين عدداً وبذا تكون لهم الغلبة عليهم كما فعلوا بالمصريين. وسوف يضرب الله الكنعانيين بأوبئةٍ ويرعبهم كما فعل بالمصريين. لكن الفارق الوحيد، والفارق الكبير، هو أن الفصل الجسدي بين الذين هم داخل العهد والذين هم خارجه، والذي تمّ في مصر برحيل بني إسرائيل، سوف يتمّ في كنعان بطرد الكنعانيين. وعلى الرغم من أنّ الربّ لايبدو غاضباً على الكنعانيين وهو يعلن عزمه على تطهير كنعان، إلا أنّ

النتيجة هي الإبادة التي لامفرّ منها كما حدث في مصر. وبخلاف المصريين، الذين أثاروا الربّ باستعبادهم بني إسرائيل وحكمهم بالموت على كل وليد ذكر لبني إسرائيل، فإنَّ الإساءة الوحيدة التي يقترفها الكنعانيون هي أنهم يعبدون آلهتهم ويعيشون على أرض يرى فيها الربّ رأياً آخر. لكن ذلك ليس مهماً، فالإدانة قد صدرت بحقّهم. ولن تتاح لهم فرصة التحوّل إلى عبادة الربّ، فما بالك بفرصة العيش المشترك مع المحافظة على طرائقهم وسبلهم الخاصة: «لاتقطع لهم ولا لآلهتهم عهداً».

إن كُنّا نجد هنا درجةً إضافية من درجات العنف بالمقارنة مع ماكان الربّ مستعداً لإنزاله بمصر، فإننا نجد فيه عالماً آخر تماماً بالمقارنة مع الموقف الذي اتّخذه الربّ من الأمم التي عاش البطاركة بين ظهرانيها. فاختلاط الشعوب هو أمر بدهيّ في **سفر التكوين**. وحتى حين وعد الله إبراهيم وبيته بأرض قبائل كنعان، فإن الافتراض الذي يرد إلى الذهن، بغياب أيّ شيء يدلّ على العكس، هو أنهم سيأخذونها كما عرفوها، أي بسكانها. وهاهو الله بهيئته الحربية الجديدة يُبْطِل هذا الافتراض. فأمرُ فرعون بقتل كل وليد إسرائيليّ ساق الربَّ الذي هزم فرعون لِأَنْ يتبنّى الإبادة هو نفسه، لاإبادة من يقيمون على الأرض التي يريدها لإسرائيل وحسب، بل إبادة كل عدوّ لإسرائيل أيضاً. فبعد المعركة مع العمالقة في الصحراء، خارج كنعان وقبل الوصول إليها.

قال الربّ لموسى: «اكتب هذا ذِكراً، واتْلُهُ على يشوع؛ فإنّي سأمحو ذِكْر عماليق من تحت السماء». وبنى موسى مذبحاً وسمّاه الربُّ رايتي. وقال: «إنّ يَدَهُ ضد عرش الربّ، لذلك يحارب الربّ عماليق جيلاً بعد جيل». (17: 14 - 16).

ولاشك أن «محو الذِكْر» لايعني أقلّ من الإفناء.

وإذا ماكان الجوّ الذي يفرضه الربّ الإله في الصفحات الافتتاحية من **سفر التكوين** هو جوّ سيطرة وتسيّد دون جهد، فإنّ الجوّ الذي يفرضه هنا هو جوّ عنف وجهد وإصرار متّقد ناشط. فالله **قلق ومهموم**، على مستوىً ما، بشأن الأمم غير الإسرائيلية وموقفها منه، وليس فقط بشأن تهديدها لإسرائيل. وموقفه الجديد الذي لايعرف الرحمة تجاه غير الإسرائيليين ينمّ عن تغيّر عميق، شأنه شأن التجلّي الاستعراضي الجديد في سيناء. فالله محارب بين يديه برنامج أو جدول أعمال حربي غامض ليست مصر فيه سوى البداية وحسب.

ويتبدّى عمق هذا التغيّر حين يملي الربّ على موسى مايريده من تقدماتٍ وأضاحي. فالتقدمات التي قدّمها البطاركة، إنْ قدّموها، كانت بسيطة إلى حدّ بعيد. وحتى لو لم تكن كلها بسيطة تماماً كتقدمة إبراهيم في **التكوين** 22: 13، حين «رفع إبراهيم طَرْفَه ونظر، فإذا بكبشٍ وراءه مُعْتَقَل بقرنيه في الجُدَّاد. فعمد إبراهيم إلى الكبش وأخذه وأصعده محرقة بَدَل ابنِه»، إلا أنها لم تكن معقّدة ومفصّلة ومدروسة ولم يكن الدم يلعب فيها أيّ دور.

بالمقابل، فإننا نجد الدم في كل مكان في التقدمات التي يطالب بها الربّ الإله، الذي هزم

مصر. وعند إقرار العهد في **الخروج** 24، فإنّ الدم يُنضَح من اثني عشر عجلاً، واحد لكلّ سبط من أسباط إسرائيل الاثني عشر، ويُجمَع الدم في طسوت فَيُرَشّ نصفه على المذبح ونصفه الآخر على الشعب، وموسى يقول: «هو ذا دم العهد الذي عاهدكم الربّ به على جميع هذه الأقوال» (خروج 24: 8). وبالمثل، فإن شعيرة الترسيم التي يأمر الربّ موسى أن يطلبها من هارون وأبنائه، أو الكهنة، هي شعيرة دموية على نحوٍ لافت. فثمة عجل يُذْبَح عند باب خباء المَحْضَر أو خيمة الاجتماع؛ ويؤخذ بعض دمه وتُلَطَّخ به زوايا أو قرون المذبح،أما البقية فتُصَبّ على أساس المذبح. ثم يُذْبَح كبش ويُنْضَح دمه على المذبح. وبعده كبش آخر تُلَطَّخ بدمه أجزاء من أجساد هارون وبنيه كما يُمْزَج بعضه مع الدهن ويُنْضَح على ثيابهم. وفي النهاية يحمل المكرَّسون الكبد والكليتين والشحم والإلية وشحم الأمعاء والكتف اليمنى ويرفعونها عالياً مع تقدمات شعائرية أخرى من خبز وزيت وفطيرويحركونها بين يديّ الربّ. وعموماً، فإن الدم يغمر الشعيرة كلّها (29: 10 - 28).

لم أتوقف طويلاً عند هذه التفاصيل كي أشجبها وأدينها وأُنفّر الآخرين منها كما يمكن لمدافعٍ عن حقوق الحيوان أن يفعل. فالأضاحي الحيوانية هي سمة مميّزة نجدها في عدد هائل من المجتمعات والجماعات، وهي عمل دموي في جوهره، غير أننا يجب أن نعلم أن الأضحية الحيوانية ليست ميزةً ثقافية كونية أو شاملة. فقد لعبت دوراً صغيراً في البداية في تاريخ إسرائيل، ثم دوراً كبيراً، ثم لم تلعب أي دور مطلقاً. والسؤال الجدير بطرحه هنا هو ما الذي تقوله هذه الشعيرة عن الله الذي أمر بها؟ وأية شخصية إلهية تلائمها مثل هذه الشعيرة؟ والجواب هو ذلك الإله العنيف الانفجاري الذي رأيناه يرعد فجأةً في سيناء، والذي زاد عدد الضحايا في مصر إلى الحدّ الأقصى بدلاًمن أن ينقصها إلى أدنى حدّ، والذي يخطط الآن لإفناء الكنعانيين وأبدى استعداداً لفرض حكم إرهابي على شعبه. فحين نزل موسى من طور سيناء ورأى بني إسرائيل قد غرقوا في الوثنية وهارون على رأسهم،

وقف موسى على باب المحلّة وقال: «من هو للربّ، فليُقْبِل إليّ!» فاجتمع إليه جميع بني لاوي. فقال لهم: «كذا قال الربّ، إله إسرائيل: ليتقلّد كلّ واحدٍ سيفه، واذهبوا وارجعوا من بابٍ إلى باب في المحلّة، وليقتل كلّ واحد أخاه، وصاحبه، وقريبه». فصنع بنو لاوي كما أمر موسى فسقط من الشعب في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل. وقال موسى: «كرّسوا اليوم أيديكم للربّ - كلّ واحدٍ حتى بابنه وأخيه - فَتُعْطَوا اليوم بركةً». (32: 26 - 29).

وبعبارة أخرى، فإن دمويّة التكريس الشعائري للكهنة مرتبطة تماماً بدمويّةٍ واقعية وقتلٍ فعليّ. وماراق لموسى في اللاويين وأعجبه ليس أنهم تمكّنوا من تحديد زعماء الفتنة الوثنية وإنما استعدادهم لقتل «الأخ، والصاحب، والقريب»، على نحوٍ يشبه العنف الذي يمارسه أفراد عصابة من العصابات كي يوضحوا لزعيمهم قدرتهم على القتل وعزمهم على وضع ولائهم له فوق أي اعتبار آخر. والحقيقة أنّ اللاويين قد عَمِلوا لله أشياء لعلّ إبراهيم لم يكن مستعدّاً لأن يعملها له،

ألا وهي قتل العائلة بقصد إثبات الولاء. ومع ذلك فإنّ الربّ لايرضى. وحين يرجوه موسى في اليوم التالي أن يغفر للشعب، يرفض ويضربهم مُنْزِلاً مزيداً من البلاء في معسكرهم الذي غطته الجثث.

والآن، بعد أن قلنا ماقلناه عن الإله المحارب في **سفر الخروج**، ماذا عن المشرّع؟ ماذا عن التصاعد الثالث، كما أسميناه منذ قليل؟ يبدأ هذا التصاعد بذِكرٍ تمهيديّ للعهد الموسويّ قبيل تجلّي الله في سيناء:

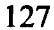
صعد موسى إلى الله فناداه الربّ من الجبل، قائلاً: «كذا تقول لآل يعقوب وتُخبر بني إسرائيل: قد رأيتم ماصنعتُ بالمصريين، وكيف حملتكم على أجنحة النسور وأتيتُ بكم إليّ. والآن، إن امتثلتم أوامري وحفظتم عهدي، فإنكم تكونون لي خاصّةً من جميع الشعوب، لأن جميع الأرض لي، وأنتم تكونون لي مملكةَ أحبارٍ وشعباً مقدّساً. هذا هو الكلام الذي تقوله لبني إسرائيل».

فجاء موسى ودعا شيوخ الشعب وألقى إليهم جميع هذا الكلام الذي أمره الربّ به. فأجاب الشعب أجمع، وقالوا: «كلّ ماتكلّم الربّ به نعمل بحسبه!». (19: 3 - 7).

وبعد هذا الذِكْر التمهيدي الذي يمكن أن نصفه بأنه تعبير عن النوايا الطيبة تجاه العهد من قبل الطرفين، وبعد تجلّي الله المذكور من قبل في سيناء، تأتي **الوصايا العشر** ومجموعة أخرى من الأحكام المحدّدة التي أطلق عليها الباحثون اسم **سفر العهد**، وهي أحكام أو سنّة تنظّم الحياة في مجتمع زراعيّ مستقر فيه كروم، وحيوانات داجنة، وأنواع مختلفة من الملكيات الخاصة.

ولقد أثبتت **الوصايا العشر**، بما فيها من اقتصاد وتكثيف استثنائيين، ومافيها من قوّة وصقل دقيقين، أنها السنّة الأخلاقية الأقلّ ارتباطاً بثقافة محددة من بين جميع السنن المدوّنة. أما **سفر العهد** فمسألة مختلفة تماماً. وقد لاحظ المؤرخون أن أحكام **سفر العهد** تعكس مرحلةً لاحقةً، فكثير منها لاينطبق أبداً على شعب يتنقّل في الصحراء. أمّا الأخلاقيون وسواهم، وبصرف النظر عن هذه المفارقة الزمنية، فيجدون أجزاءً من هذه السنّة بربرية تماماً بالنسبة لأيّ زمنٍ من الأزمان. فهي سنة شديدة التحرر والتساهل في فرض عقوبة الموت مثلاً، فمن «لَعَنَ أباهُ أو أُمّهُ فَلْيُقْتَلْ قتلاً» (21: 17). وهي أيضاً سنّة لاتكتفي بإقرار مؤسسة العبودية وحسب بل تسمح بالإساءة إلى العبيد أيضاً، «فإنْ ضرب إنسان عبده أو أَمَتَهُ بقضيب فمات تحت يده، يُنْتَقَمُ منه. وأمّا إنْ قام يوماً أو يومين، فلا يُنْتَقَم منه؛ لأنه ماله» (21: 20). وهنالك العديد من الأحكام التي تسلّم بالعنف الذي يمارسه الأشخاص تجاه بعضهم بعضاً وتعتبره جزءاً طبيعياً من الحياة وتكتفي بتقنينه دون أن تحرّمه. ففي مقطعٍ غالباً مايستشهد به الناس ويقتبسون منه:

إذا اختصم قوم، فصدموا امرأةً حاملاً فسقط الجنين، ولم يتأتَّ ضرر، فَلْيُغرَم



الصادم كما يفرض عليه بعل المرأة، ويؤدي عن يد القضاة. وإنْ تأتّى ضرر، تُبِيءُ نفساً بنفسٍ، وعيناً بعين، وسناً بسنّ، ويداً بيد، ورجلاً برجل، وكياً بكيّ، وجراحة بجراحة، ورضّاً برضّ. (21: 22 - 25).

يهدف «قانون المعاملة بالمثل»، أو الـ lex taliones، هذا إلى نوع من المساواة، فلا تعطي عينيك الاثنتين مقابل عين واحدة، ولاتعطي عيناً مقابل كيّ. وبهذا المعنى، ربما كانت هذه السنّة خطوة هائلة في زمنها بالاتجاه الصحيح، بعيداً عن الثأر والانتقام، مع أنّ معظّم القرّاء المعاصرين يجدونها سنّة ينقصها الكثير من الخطوات الأخرى التي يجب قطعها. فحين ينظر هؤلاء القرّاء إلى **سفر العهد** بوصفه قولاً أو بياناً يعكس شخصية الربّ الذي فرض هذه الأحكام عبر موسى («وهذه هي الأحكام التي تجعلها أمامهم» (1:21))، من الطبيعي ألا يجدوا فيه أفضل توصية أو رسالة ممكنة. إلا أنّ الخطوة التي يخطوها الله في الاتجاه الصحيح تبقى خطوة أولى مصيرية بالنسبة إليه. وذلك لأنّ سَنّ الشرائع له أثره على المشرِّع فضلاً عن المشرَّع له. فعلى الرغم من أنّ الله لن يقبل في سياق **الكتاب المقدّس** أيّة فروض يفرضها عليه الإنسان، إلا أنه سيضع فروضاً على نفسه لدى إنفاذ تلك التي فرضها على الإنسان وسوف ينتقل بهذا من مملكة الاعتباط والجزافية المحضّة إلى مملكة التقنين والتشريع.

يعرض **سفر الخروج** على نحو مميّز كيف يتلقّى موسى الشريعة مرتين. فهو يتلقاها مرّةً لكنّه يكسر اللوحين اللذين كُتِبَتْ عليهما، ثم يصعد سيناء ليتلقّاها مرّةً ثانية. وهذه المرّة الثانية لايسبقها كل ذلك الصخب والعنف الذي سبق الأولى. والظاهرة المادية الوحيدة هنا هي الغمام الذي يحيط بالربّ وهو يهبط لإعطاء موسى الشريعة والإشعاع الذي يشع من وجه موسى حين ينزل من الجبل بعد أن تلقّى الشريعة او الشهادة، «لوحين من حجر مكتوبين بإصبع الله» (31: 18). وكان موسى قد أخذ في يده لوحي الحجر اللذين لايزالان فارغين جاهزين لكتابة الشريعة عليهما بإصبع الله. ويمرّ الربّ قدّامه، بحيث يمكن لموسى أن يرى مجده، ثم يعبّر عن هويته تعبيراً مجيداً: «الربّ! الربُّ! إله رحيم ورؤوف، طويل الأناة، كثير المراحم والوفاء، يحفظ الرحمة لألوفٍ (من الأجيال)، ويغفر الذنب، والخطيئة؛ ولايتزكّى أمامه الخاطئ، يفتقد ذنوب الآباء في البنين وفي بني البنين، إلى الجيل الثالث والرابع» (34: 6 - 7).

لقد اعتبرت الدراسات التاريخية أن المفردة hesed، التي تُرْجِمت أعلاه بعبارة «كثير المراحم والوفاء»، مفردةٌ كانت تُستَخْدَم في العلاقات الدبلوماسية القديمة لافي العلاقات الشخصية. ففي عَقْدٍ بين سيد إقطاعي والمولى التابع له، كانت hesed وعداً بالولاء والإخلاص المتبادل. ومن هنا فإننا نرى أحياناً ترجمة أخرى للكلمة كما في «الإخلاص للعهد». لكن الكلمة تدلّ في جوهرها وأساسها على تلك الخلّة الحميدة التي تميّز الشخص الجدير بالاعتماد على كلمته وبأخذه على محمل الثقة. وهكذا فإن الربّ، في عهده مع إسرائيل، هو hesed، الأمر الذي يعني أنه لن يحنث بعهده، على الرغم من قدرته على ذلك كما يؤكّد دائماً.

بيد أن وصف الله لنفسه بأنه «كثير المراحم والوفاء» ينطوي على توتر معين، فقرب نهاية سفر

الخروج، سنرى أن علاقته الموثّقة مع إسرائيل وعلاقته الشخصية الأقرب مع موسى سوف ترتبكان وتضطربان بصورة متعمّدة مقصودة. وإضافةً إلى هذا فإن ثمّة تناقضاً فاضحاً بين وصف الربّ لنفسه بأنه «يغفر الذنب، والخطيئة» وبين قوله إنه «لايتزكّى أمامه الخاطئ، يفتقد ذنوب الآباء في البنين وفي بني البنين، إلى الجيل الثالث والرابع». فأيّ الاثنين هو؟ الغافر، أم المنتقم؟

على الرغم من أن «افتقاد الله ذنوب الآباء في الأبناء» هي فكرة غريبة لاتروق للأذن الحديثة المعاصرة، إلا أنها خطوة إلى الأمام على المستوى الأخلاقي شأنها شأن أي حكم عمليّ في **سفر العهد**. فما يجدر بنا ملاحظته قبل غيره هو أن الربّ «يحفظ الرحمة لألوف (من الأجيال) في حين لايفتقد الذنوب إلا إلى الجيل الثالث والرابع. وبعودةٍ إلى النقاش الذي ابتدأنا به هذا الفصل، فإنّ قاعدة العقاب العابر للأجيال هي في أساسها الطبعة الإسرائيلية القديمة من الكارما. ففي رؤيةٍ للعالم لامكان فيها للثواب والعقاب بعد الموت، العقاب الوحيد الذي يمكن إنزاله بالمجرم الذي يموت دون عقاب هو معاقبته من خلال أبنائه. ومعرفة أن الانتقام قد ينزل بالأبناء لايزال رادعاً رئيساً للجريمة في بعض المجتمعات التقليدية حتى الآن. وبوقوف الربّ بكلّ قدرته وسلطته خلف هذا الرادع في إسرائيل، يعمل على طمأنة شركائه في العهد بأنه سيؤدّي لهم ماينبغي على سيّد أن يؤدّيه لأتباعه ومواليه، ألا وهو فرض العدالة، وذلك كجزء من إحسانه إليهم.

وبصرف النظر عن مقتضيات العدالة أو الطرائق الخاصة بفرضها، فإنّه لذو أهمية بارزة وجوهرية أن يختار الله تعريف نفسه بعدالته، لابأية ميزة أخرى، في لحظة لامجال فيها للشكّ بقدرته. وهذا يعني ضمنياً أنه إذا ماكانت غاية الله لاتزال على حالها في أن يجعل الإنسان على صورته، فإن ثمّة تحدياً صريحاً يواجه هنا ميل الإنسان إلى إخضاع الأخلاق للقوة واعتباره أن القوانين لاتنطبق إلا على أولئك الذين لايملكون القوة الكافية لخرقها وانتهاكها. فإذا ماكانت الأخلاق أمراً جوهرياً بالنسبة لله، لابدّ إذاً أن تكون أمراً جوهرياً بالنسبة للإنسان. وينبغي ألا تكفّ العدالة عن كونها غاية الغايات والمعيار الأول مهما يكن مستوى القدرة الإنسانية أو الحكمة الإنسانية. وهذه هي المرة الثانية التي يلعب فيها الله مثل هذا الدور بعد الحكم على قاين ومعاقبته. وهو يتّخذ هذا الدور هنا لأنّ الشرائع التي يوشك على تدوينها على لوحيّ موسى ماكانت لِتُفْرَض بغير ذلك أو يكون لها معنى.

إنّ فرض الشريعة أو غيرها من خلال «تفقّد ذنوب الآباء في الأبناء» أمرٌ منفّر في ثقافة كثقافتنا التي تتميّز بإحساسها بالفرد إحساساً شديداً إلى أبعد حدّ. ولكن بمقدورنا أن نقول على هذا الأساس إنَّ الوعد بذريّة بعدد نجوم السماء هو وعد غريب ومحيّر. فالقارئ الحديث يتساءَل مندهشاً: «بعدد نجوم السماء؟! لماذا؟ أية منفعة في ذلك؟»ولست أرمي هنا إلى إظهار القارئ الحديث بمظهر الشخص الأبله تماماً والجاهل جهلاً مطبقاً، بل لأن أشير وحسب إلى أن أسفار **الكتاب المقدّس** لاتقصر تفكيرها العابر للأجيال على الأمور المتعلقة بالعدالة وحدها. فمن الواضح في قصص البطاركة أن من يموت عن ذريّة يكون قد حاز على الخلود الوحيد الذي يمكن

له أن يحوزه. أما من لديه ذريّة كبيرة، بعدد النجوم، فلا يحوز الخلود وحسب، وإنما مايكافئ الصيت العظيم أيضاً؛ ففي ذلك الحين كان الأبناء هم المصدر الوحيد لتعظيم الذات ورفع هيبتها.

لايرى المجتمع الحديث أن الأبناء مجرد امتداد لآبائهم، ولكن تعالوا لنتخيّل مجتمعاً كان يرى عكس ذلك؛ فما الذي سيحصل لو اعتقد الجميع أن الأبناء هم استمرار حقيقي لآبائهم؟ في تلك الحالة سيكون من المنطقي أن يرث الأبناء العقاب كما يرث الأبناء الثروة في مجتمعنا. وهذا مايراه **الخروج** 34: 6 ـــ 7. ومع أن الله سيكفّ في النهاية عن التعامل مع هذه الأنثروبولوجيا الأخلاقية العابرة للأجيال، كما يمكن أن نسمّيها؛ إلا أن مايريد كشفه لموسى، حتى في هذا المقطع، هو شيء معاكس تماماً للوحشية الغاشمة. فهو يريد أن يبيّن له بالبلاغة والفصاحة الممكنتين أنه إله يسبغ أهمية فائقة على العدالة وأنه لن يألو جهداً في السعي إلى تحقيقها.

يُشَدِّدُ التصاعد الرابع على العلاقة الشخصية بين الله وموسى. وكنا قد أشرنا مراراً إلى أنّ مايجعل شخصية الله مميّزة هو جمعها شخصيتي الخالق والمدمِّر الرفيعتين والبعيدتين نسبياً عمّا هو شخصيّ إلى شخصية المعبود الخاص والشخصيّ الأشد قرباً وتواضعاً. وحين يتحوّل الله إلى محارب ومشرِّع فإنه لايتنكر لأيّ من هذه الشخصيات السابقة. ويمكن القول إنه ببقائه إلهاً شخصياً، فإنه يضفي هذا الطابع الشخصي على تشريعه وحربيته. وبكلامٍ ملموس، فإنّ الله يقحم هذا التشريع وهذه الحربية في علاقته مع موسى.

ومع أنّ عبارة «الرحمة والوفاء» تشير عموماً إلى الثقة في الحفاظ على العهد، فقد استُخْدِمَتْ مرّةً لوصف علاقة الله برجل واحد مفرد. وهذا الرجل هو يوسف. وليس من غير دلالة أن موسى يجلب معه رفات يوسف من مصر أثناء الخروج وأنه يعهد بها لاحقاً إلى يشوع بن نون. وموسى، مثل يوسف، كان قد نجا من الموت المبكر بما يشبه الأعجوبة وقضى سنين عديدة برفقة المصريين. وموسى، الذي يحمل اسماً مصرياً ولايُذْكر له اسم أب أو أم، هو الابن الروحي ليوسف.

إن الرباط الفريد الذي يجمع الله وموسى سيتقدم إلى المقدّمة بعد تحول بني إسرائيل إلى الوثنية، خلال الفترة الطويلة التي قضاها موسى مع الربّ وحيداً على الجبل. ويعلن الربّ آنئذٍ أنه ماعاد يسكن مع إسرائيل؛ بل سيسيّر أمامهم ملاكاً يهزم أعداءهم، أما عن نفسه فيقول: «وأما أنا فلا أصعد فيما بينكم؛ لأنكم شعب قساة الرقاب، لئلا أفنيكم في الطريق» (33: 3). ويلحّ موسى على الربّ كي يغيّر رأيه: «فإنّه بماذا يُعْرَف أنّي نلتُ حظوةً في عينيك، أنا وشعبك، أليس بمسيرك معنا، فنمتاز، أنا وشعبك، من كلّ أمة على وجه الأرض؟» (33: 16). واحتمال أن يكفّ الربّ عن الإقامة مع إسرائيل ينطوي على أثر متناقض لكنه مقصود مفاده لفت الانتباه إلى حقيقة أنه قد أقام معهم من قبل. فالربّ كان يزور البطاركة زيارةً، في الليل وفي الأحلام غالباً؛ ولم يكن

يرحل معهم أو يحتفظ لديهم بمكانٍ رمزيّ للسكنى في مخيّماتهم. وبعد الخروج، أعلن الربّ عن عزمه في أن يشغل سرادقاً محدَّداً ومجهّزاً بعناية فائقة بين خيام إسرائيل. وإذْ يعيد التفكير في هذا العزم الآن، فإنّ الانتباه يتركّز آلياً على ذلك.

بيد أن الربّ يرقّ ويلين. ويقرر أن «يصعد» مع إسرائيل إلى كنعان على الرغم من كل شيء. لكنه يرقّ على نحوٍ يُدْرِجُ فيه علاقته القائمة على العهد مع إسرائيل ضمن علاقة شخصية عميقة مع موسى، علاقة هي أمتن وأوسع بكثير من تلك التي عبّرت عنها تجلّيات «الإله الخاص» لإبراهيم، وإسحق، ويعقوب:

فقال الربّ لموسى: «هذا أيضاً الذي سألته أفعله لك؛ لأنك قد أصبت حظوةً في عينيَّ، وَعَرَفْتُكَ بِاسمِكَ... أنا أُجِيزُ جميع جُودتي أمامك، وأنادي باسم الربّ قدّامك، وأصفح عَمَّنْ أصفح، وأرحم من أرحم... أما وجهي فلا تستطيع أن تراه؛ لأنه لايراني إنسان ويعيش». وقال الربُّ: «هو ذا عندي مَوْضِعٌ. قِفْ على الصخرة؛ ويكون إذا مرَّ مجدي أنّي أجعلك في نقرة الصخرة، وأظللكَ بيدي حتى أجتاز؛ ثم أزيل يدي، فتنظر قفايَ؛ وأما وجهي فلا يُرى». *(33: 17، 19 - 23).*

إن كلام الله هذا هو نهبٌ لتناقضٍ انفعالي، إن لم يكن نهباً لتناقض منطقي. ففي اللحظة التي يعلن فيها مايشبه الحبّ تجاه موسى («قد أصبت حظوةً في عينيَّ، وَعَرَفْتُكَ بِاسمِكَ») ويشدّه إلى حميميةٍ مادية وثيقة معه، نجد أنّ الله يلحّ على حقّه المصان في ألّا يفعل مايفعله. فكلامه «أصفح عمّن أصفح...» هو في الحقيقة نوع من التفاخر أو التبجّح غير الصفوح والذي لامبرّر له إذْ يأتي في هذه اللحظة بالذات. إلا أن للفعل اليد الطولى على القول والكلام. فنحن نقرأ قبل هذا بقليل أنّ الربّ اعتاد أن «يكلّم موسى وجهاً إلى وجهٍ، كما يكلّم المرء صاحبه» (33: 11)، كما أن حميمية المشهد السابق لايضاهيها ربما سوى صراع يعقوب مع زائره الليلي. أما إرادة الله في ألّا يُرَى إلا من الخلف فقد توحي بأنه يخفي أعضاءه عن موسى. فكلمة kabod يمكن تأخذ معنىً روحانياً عادةً مايُتَرْجَم بـ «المجد»، لكن لها معنى حشوياً أيضاً؛ فهي الكلمة الأساسية في الدلالة على «الكبد». وتبعاً لعالم اللغة والباحث البارز في **الكتاب المقدّس** مارڤن. هـ. بوب، فإن كلمة kabod قد تُلْمِعُ إلى الأعضاء الذكرية في **سفر أيوب** 29: 20، حيث تبقى كلمة «المجد» هي الترجمة السديدة، مع أننا يجب أن نفهم منها معنى الأعضاء(*). ويمكن أن يكون لكلمة kabod هنا هذا المعنى المزدوج ذاته. وبصرف النظر عن كلّ هذا، فإن المشهد يشير بأقوى طريقة ممكنة إلى ذلك القرب الجسدي لموسى من الربّ.

ولابد من الإشارة هنا مرّة أخرى إلى أنّ مايشتمل عليه **سفر الخروج** من عرض مضاعف أو تكرّر للعرض قد خلق إمكانية ماكان للعرض المفرد أن يخلقها. فلدى إعطاء الشريعة أول مرّة، كان العهد بين الربّ وإسرائيل، ولم يكن موسى إلا ناقلاً للشريعة، أما بعد اقتراف بني إسرائيل

(*) - تقول هذه الآية من سفر أيوب، وعلى لسان أيوب: «وقد تجدّد مجدي لديَّ وازدادت قوسي قوّةً في يدي».

الوثنية فإن الشريعة تعطى لموسى بكلّ معنى الكلمة. ولاأحد يطلب من بني إسرائيل موافقتهم أو رأيهم. وكأن مايراه الربّ، حين ينظر إلى إسرائيل، هو موسى.

إنَّ إضفاء الطابع الشخصي ـ أو إعادة إضفاء هذا الطابع، كما يبدو غالباً ـ على نشاط الله وفعاليته في علاقته بموسى هو اللحن الذي ينتهي عنده **سفر الخروج**. ومن الواضح أنّ أجزاءً كثيرة من 25: 1 ـ 31: 18، التي تُعنى بمسكن الله أو خيمة إقامته وبالكهنة الذين سيقومون على خدمته هناك، تتكرر حرفياً في 35: 1 ـ 40: 38. وفي كثير من الأحيان نجد أوامر صادرة في القسم الأول وهي تُنَفّذ عملياً في القسم الثاني. والقسم الوحيد الذي لانجده إلا في القسم الثاني هو 40: 16 ـ 33، قرب نهاية السفر، والذي يقوم فيه موسى بنفسه، وليس بَصْلائيل وأُهْلِيآب الحِرَفيين، بنصب مسكن الله.

وبعد أن ينصب موسى المسكن، فإنه يأخذ لوحيّ الشريعة، اللذين يسميهما النصّ «الشهادة» ببساطة، ويضعهما في خزانتهما، «التابوت»، ثم يجعل عليه العتلتين ويجعل الغشاء على التابوت من فوق، ثم يُدخل التابوت المسكن. وكان الربّ قد حظّر على بني إسرائيل أن يصوروه، لكنه سمح لهم أن يصنعوا له عرشاً ويزيّنوه بالمخلوقات المجنَّحة أو «الكرُوبين» التي يُفْهَمُ أنها تعتني به في السماء.

وفي نهاية **سفر الخروج**، وبعد أن يقوم موسى شخصياً بكلّ هذه الترتيبات، يجلس الرب الإله على عرشه:

> ***وأكملَ موسى العمل، ثم غطّى الغمام خِباءَ المَحْضَرِ، وملأ مجد الربّ المسكن. فلم يستطع موسى أن يدخل خباء المحضر، لأن الغمام كان حالاًّ عليه ومجد الربّ قد ملأ المسكن. وكان إذا ارتفع الغمام عن المسكن، يرتحل بنو إسرائيل في جميع مراحلهم؛ وإذا لم يرتفع، لم يرتحلوا إلى يوم ارتفاعه. لأنّ غمام الربّ كان على المسكن نهاراً، وكانت النار في الغمام ليلاً، على مشهد جميع آل إسرائيل في جميع مراحلهم. (40 - 33 - 38).***

ليس في الطبيعة مايشبه الغمام في النهار والنار في الليل سوى البركان. وهذه الصورة غير العادية لبركانٍ أُدْخِلَ خيمةً تثير في الأذهان قدرة الرب الهائلة، الصارمة والمتقلّبة المتناقضة في آن معاً. واهتمام المحررين اللاحقين، الذين يُدْعَون بالكهنوتيين، بما في **سفر الخروج** من شكليات طقسية ينتهي هكذا إلى تعزيز هذا التناقض وتشديده. فقدرة هذا الكائن التي يُفْتَرَض بها أن تكنس كل شريعةٍ مثل قوة لاتقاوم من قوى الطبيعة تُلْجَم هنا وتُسَخَّر من قبله من أجل فرض الشريعة. لقد أتى البركان ليعيش في الخيمة لأنّ صديق البركان هو الذي بنى هذه الخيمة.

المولى

«قلفة قلبك»

اللاويين، العدد، التثنية

لايجد الناقد الذي يكتب سيرة الله الأدبية إلا القليل مما يضاهي في أهميته الأجزاء التي تناولناها من قصته، وذلك لأن البداية حاسمة على الدوام، شأنها في أية قصة حياة عادية. وبمعنىً ما فإنّ **سفر التكوين وسفر الخروج** هما طفولة الله. ففيهما تشكّلت هويته الأساسية. والتغيرات التي تحدث بمثل هذا التعاقب السريع في هذين السِفْرين هي تغيرات واسعة ودراماتيكية مثل تغيرات الطفولة، ولذا فهي تستحق اهتماماً دقيقاً. أما في أسفار **الكتاب المقدّس** التي تلي ذلك مباشرةً فنلاحظ أنّ تغيرات الله أقلّ، وكذلك حاجة كاتب السيرة الأدبية لأن يتحدث عنها.

تُعْرَف الأسفار الخمسة الأولى من **الكتاب المقدّس**، في التراث اليهودي، باسم **التوراة**، وهي كلمة عبرانية قريبة من معنى «التعاليم»، أما في البحث العلماني فتُعْرَف هذه الأسفار باسم **البنتاتيك**، Pentateuch، المأخوذ من كلمة يونانية تعني «الكتب الخمسة». ويبدأ الكتاب الأول من **البنتاتيك**، **التكوين**، بخلق الله العالم. أما الكتاب الثاني، **الخروج**، فينتهي بعد عام واحد من فرار بني إسرائيل من مصر. وفي اليوم الأخير من هذا العام يدخل الله إلى المسكن الذي أعدّه له موسى، «ثم غطّى الغمام خِبَاء المحضَر، وملأ مجد الربّ المسكن. فلم يستطع موسى أن يدخل خِبَاء المحضَر، لأنّ الغمام كان حالاّ عليه ومجد الربّ قد ملأ المسكن» (خروج 40: 34 - 35).

ويحكي **البنتاتيك** بقية قصة بني إسرائيل في الصحراء في **سفر العدد**، الكتاب الرابع بين كتبه. ونجد فيه أنّ الربّ يأمر، بعد شهرٍ من إقامته في المسكن، بإحصاء بني إسرائيل الذي نصبوا خيامهم معه في الصحراء، (ومن هذا الإحصاء جاء العنوان **سفر العدد**). وبعد الإحصاء، في اليوم العشرين من الشهر الثاني من السنة الثانية، «ارتفع الغمام عن مسكن الشهادة فرحل بنو إسرائيل في مراحلهم من بريّة سيناء» (عدد 10: 11 - 12). وتحكي بقية **سفر العدد** تطواف إسرائيل في الصحراء، وغاراتهم الأولى على كنعان (وهي تقريباً المنطقة التي تقوم عليها إسرائيل الحالية) من الجنوب، وفرار بني إسرائيل اللاحق غزو كنعان عبر نهر الأردن من الشرق، وانتصاراتهم في سياق ذلك الغزو على حَشْبُون وباشان، وهما مملكتان أُموريتان صغيرتان على ضفة نهر الأردن الشرقية (في الأردن الحالية). وينتهي السرد بإقامة بني إسرائيل مخيماتهم في الأرض المفتوحة حديثاً وهم يعدّون العدّة لغزو العمق الكنعاني.

ويحيط بهذا السرد من كل جانب الكتابان الثالث والخامس على التوالي من **البنتاتيك**، وهما **سفر اللاويين** الذي يسبقه و**سفر التثنية** الذي يلحقه، وكلّ منهما خطبة طويلة بطول سفر يلقيها الله على موسى (**اللاويين**) أو يلقيها موسى على بني إسرائيل (**التثنية**). وتُلقى الثانية على سهول موآب الممتدة على طول الضفة الشرقية للأردن، قبالة أريحا، وهي آخر كلام لموسى قبل موته.

ـ **اللاويين (الأحبار)**

يعكس **سفر اللاويين** عادات وأعراف حقبة لاحقة، وقد كتب في حقبة لاحقة للحقبة التي يعكسها أيضاً، شأنه في ذلك شأن ذلك القسم الأقصر منه بكثير والذي سُمّي **سفر العهد**. ففي عام 587 ق.م، وبعد حوالي ستمئة سنة من فتح كنعان، سقطت أورشليم بيد نبوخذ نصر، ملك بابل، وتمّ سبي بني إسرائيل. وفي بابل حاول كهنة أورشليم، وهم القادة النشطاء الوحيدون الذين بقوا بعد الفتح، أن يدوّنوا حياة الأمّة الماضية في الوطن الضائع. وجاءت النتيجة عرضاً رفيع البناء ويكاد أن يكون مجرداً في بعض الأحيان مع إلحاح شديد، وهذا طبيعيّ ومتوقَّع، على ذلك الجزء من حياة الأمّة الذي يقع في دائرة اختصاص الكَهنة، ألا وهو الشعائر الدينية. ولقد كان جميع الكهنة من بيت لاوي، ومن هنا عنوان السفر.

وتُعنى الشعائر الدينية الموصوفة بالتطهّر والكفّارة، وهما وجهان لأمر واحد مفاده أن إسرائيل كأمّة وكلّ إسرائيلي فرد لايزالان على العهد مع الربّ. ويمكن أن يتضح الإلحاح المميز في **اللاويين** بمقارنة الإصحاح التاسع عشر منه، وهو طبعة موسَّعة من **الوصايا العشر**، مع الإصحاح العشرين من **الخروج**، وهو أول عرض لـ **الوصايا العشر**. ففي **الخروج**، وعلى طور سيناء، ثمة إحساس واضح وطاغ بـ «آخريّة» الربّ وغرابته الخارقة القدسيّة. وبنو إسرائيل ليسوا أقرب إلى تلك الآخريّة من بقيّة البشر. فموسى وحده من يستطيع الاقتراب منها والنفاذ إليها. أما في **اللاويين**، فنجد أنّ الخط الفاصل مرسوم على نحوٍ مغاير. فالله وإسرائيل معاً هما «آخر»، وبقية البشر، وبمعنى ما بقية الواقع، هم المُسْتَبْعَدون. «كونوا قدّيسين، لأنّي أنا، الربّ، إلهكم، قدّوس» (لاويين 19: 2)، هكذا تبدأ قائمة الأوامر في **سفر اللاويين**.

ومع أن **الكتاب المقدّس** لايعرف الدنيويّة بالمعنى الذي يأخذه هذا المصطلح كتقليد بدأ مع عصر الأنوار، إلا أننا نجد في أسفارٍ مختلفة منه، وفي لحظات مختلفة من السفر الواحد، أنّ العلاقات البشرية قد تحيد عن الحدّ الذي تشملها فيه العلاقة الإلهية ـ البشرية. وعلى سبيل المثال، فقد كانت الحرب بالنسبة للبطاركة أمراً دنيوياً نسبياً. أما في **سفر اللاويين**، فإنّ كلّ مايفصل إسرائيل عن الأمم الأخرى ـ وثمّة الكثير مما هو مكرَّس ومُصَمَّم لهذه الغاية تحديداً ـ هو أمر يتعلق بالله ويدخل ضمن دائرة اهتمامه، خاصةً أنه كان أول من فصل إسرائيل وميّزها عن بقية الأمم. وعلى هذا الأساس، فإنّ كل مايفصل بين إسرائيلي وإسرائيلي آخر هو أمر من شأنه أن يزرع الاضطراب والتشوش في كمال العهد بين إسرائيل والله ويؤدي إلى النقص فيه، ولذا فإنه يدخل أيضاً في دائرة اهتمام الله. فكل أعمال الحياة العادية مقدّسة إذْ تُؤَول كأعمالٍ تطال الله وترتبط به، وكلّ الحدود أو الضوابط الأساسية الموضوعة فعّالة، ويمكن التنبؤ بها، وخيّرة في جوهرها. ومع أنّ القارئ الحديث قد يداخله الملل والتعب في قراءة هذه الشعائر الكثيرة المتكررة، إلا أن هذه الأخيرة تقدّم بمجموعها صورةً صافيةً ومثالية مميّزة عن حياة إسرائيل. فليس ثمة خلل إلا ويمكن تقويمه بالشعيرة الملائمة؛ وبما أننا لانجد أي ذِكْر لأي شخص يرفض تأدية الشعائر، فإنّ المعنى الضمني الدقيق والحاذق هو أن مامن أحدٍ قد فعل ذلك قطّ.

ويفترض المؤرّخون أنّ المنقّحين الكهنة الذين أخرجوا **البنتاتيك** عن طريق جمع نصوص سابقةٍ وتزويدها بإضافات واسعة جديدة قد وضعوا **سفر اللاويين** على هيئة خطبة طويلة يلقيها الربّ في سيناء لإضفاء أرفع مرجعية وسلطة على ممارساتهم الشعائرية. وهذا قد يصلح كتفسير تاريخيّ؛ ولكن ما إنْ يوضع النصّ على هذا النحو الذي هو عليه، وما إنْ يكون الله هو المتكلّم، حتى يصبح قولاً عن الله فضلاً عن كونه قولاً منه. ولاشكّ أن الكلام صفة المتكلّم. **وسفر اللاويين** الذي يأتي بعد العواصف التي رأيناها في **سفر الخروج** مباشرةً، يأتي كنوعٍ من الهدهدة. فالله في **سفر الخروج** كان إلهاً مخيفاً. وحضوره بين خيام إسرائيل - كغمام في النهار ونارٍ في الليل - كان حضوراً ينطوي على تهديد كامن ومحتملٍ. وإذا ماكانت موافقة الربّ على الإقامة في المسكن تدجيناً حرفياً واقعياً، فإنّ **سفر اللاويين** يدلّ على تدجين متقن ورمزيّ أوسع بكثير. فعلى الرغم من خشية الله عند كلّ منعطف، والاتكال على هذه الخشية في المنعطفات الأخرى، إلا أنّ الكهنة تمكّنوا من احتواء موضوع خشيتهم في مجموعة معقدة من الشعائر الموضوعة لضمان طهارة إسرائيل، ومناعتها، وأمنها. والطقوس الكثيرة تقتل الملل. فالمرء لايقوى على أن يكون ضجراً ومرعوباً في آن واحد. أو بعبارة أقلّ حدّة، فإن من غير الممكن للمرء أن يكون مشلولاً بالخوف ودقيقاً في التقيد بالمراسيم والقواعد في الوقت ذاته.

هكذا يأتي **سفر اللاويين** كنوعٍ من «المُتَنَفَّس» في قصة الله. ونبرة صوت الربّ هنا أَخْفَت بكثير من نبرة صوته في **سفر الخروج**. ومحتوى مايقوله، حين يستشرف حياة شعبه في الأرض التي سيعطيها لهم، يشير بوضوح إلى أنه لن يظلّ مخيفاً ومرعباً كما بدا منذ فترة قصيرة. فعلى الرغم من أنه يشير إلى نفسه مراراً في الإصحاحات الستة الأولى المتعلقة بشعائر التضحية والقربان، إلا أنه لايشير إلى نفسه سوى بضمير الغائب. أما في المقطع الطويل المتعلّق بالطهارة والنجاسة (الإصحاحات 11 - 16) فيغيب ضمير الغائب ذاته؛ فلا نجد أية إشارةإلى الربّ سوى اللازمة التي تفتتح كل إصحاح «وكلّم الربّ موسى، قائلاً...». ويرى النقد التاريخي أن غياب الله عن متن هذه الخطب دليل واضح على أنّ النصّ الأصلي لم يكن مكتوباً على هيئة خطبة يلقيها الله. بيد أن إعادة كتابة النصّ على هذا النحو تقطع زخم الحضور الذاتي الهائج والمنفلت الذي جعل الربّ مرعباً في **سفر الخروج**: «أما الكهنة والشعب فلا يقتحموا ليصعدوا إلى الربّ، لئلا يبطش بهم» (خروج 19: 24)، «أصفح عمّن أصفح، وأرحم من أرحم» (خروج 33: 19). وهكذا كفّ الرب في **اللاويين** عن تهديده بأن «يبطش» وعن إنزال رحمته (أو نقمته) على نحوٍ مفاجئ لايتوقعه أحد. وفي حين كان الربّ في نهاية **سفر الخروج** يعيش عيشةً قلقة غير مستقرّة في إسرائيل (أي بين بني إسرائيل)، فإنّ إسرائيل في **سفر اللاويين** تعيش عيشة هانئة مستقرّة «في» نسخةٍ من الربّ تمّ إضفاء الطابع الموضوعي عليها ونزع الطابع الشخصي منها إلى حدٍّ بعيد.

وسفر اللاويين هو السفر الأقلّ درامية، والأقلّ توريطاً للقارئ في **الكتاب المقدّس**، ولذا فهو أيضاً واحدٌ من ألطف أسفاره. فنحن لانجد هنا سوى القليل عن العقاب الذي سينزله الربّ بإسرائيل إذا ماترددت في السير في ركابه. فالبركةُ المألوفة

يباركك الربّ ويحفظك؛
يضيء الربّ بوجهه عليك،
ويرحمك؛
يرفع الربُّ وجهه نحوك،
ويمنحك السلام،

مع أنها تَرِدُ في **سفر العدد** 6: 24 - 26، إلا أنها ترد هناك في قطعة من المادة الكهنوتية التي سبقتها في **اللاويين**. ومع أننا نجد مقطعاً من اللعنات في **سفر اللاويين** (26: 14 - 45)، هذه اللعنات التي تشكل ملمحاً أساسياً في المعاهدات القديمة التي تمّت صياغة عهد الله مع إسرائيل على غرارها من حيث الشكل، إلا أنّ التصوّر الطاغي في هذا السفر هو أن إسرائيل لاتستحق سوى البركة وسوف تنالها. أما التصوّر الضمني فمفاده أن الأمّة تتعبّد إلهها بسلام في أرضها، أمّة مزدهرة آمنة، تُبدي عطفها لا تجاه المسكين من بني إسرائيل وحسب، وإنما تجاه الغرباء المقيمين أيضاً:

وإذا حصدتم حصيد أرضكم، فلا تستقص إلى أطراف حقلك في الحصاد، ونثار حصيدك لاتلتقطه. ولاتَعُدْ إلى خُصَاصة كَرْمِكَ، ونثار كرمك لاتلقطه؛ بل اترك ذلك للمسكين والغريب: أنا الربّ إلهكم.

لاتسرقوا؛ ولاتكذبوا ولايَغُشَّ أحدٌ قريبه. ولاتحلفوا باسمي كَذِباً، ولاتدنّس اسم إلهك: أنا الربّ.

لاتظلم صاحبك. ولاتغصبه. ولاتُبِتْ أجرة الأجير عندك إلى الغد.

لاتشتم الأصمّ، وأمام الأعمى لاتجعل مَعْثَرَةً. واتّقِ إلهك: أنا الربّ. *(لاويين 19: 9 - 14).*

وإذا نزل بكم غريب في أرضكم، فلا تهضموه. وليكن عندكم الغريب الدخيل فيما بينكم كالصَّريح منكم؛ وكنفسك تحبّه، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر: أنا الربّ إلهكم. *(لاويين 19: 33 - 34).*

لقد سبق لنا أن سمعنا هذه الفكرة الأخيرة المتكررة - «لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر» - في **سفر الخروج**، لكنها لم تكن سبباً لبني إسرائيل لكي يحبّوا الغريب كأنفسهم، شأنها هنا. بيد أننا يجب أن نعلم أن **سفر اللاويين** لايأمر هنا، ولافي أي موضع آخر، بأن يحبّ البشر بعضهم بعضاً كحبهم لأنفسهم. والأمر هنا هو ببساطة، وكما توضح الجملة التي تسبق **«وكنفسك تحبّه»**، أن من الواجب معاملة الغريب كمعاملة الإسرائيلي، وهذا ليس بالقليل.

ولاحاجة للقول إنَّ حرية الغريب الدينية أمرٌ لايمكن تصوّره بأيّ حال من الأحوال. **وسفر اللاويين**، المسكون بهاجس القداسة والطهارة التي تبدأ بالأرض ذاتها وبالمعنى الحرفي للكلمة، لايمكن أن يقرّ عبادة الآلهة الغريبة التي تدنّس تلك الأرض. بل إن النصّ متناقض فيما يخصّ

الغرباء، فهو ينكر على الغرباء، في مواضع أخرى غير هذا الموضع، أنواعاً شتّى من التعامل القانوني المتكافئ. ومن الأمثلة على ذلك ماجاء في **اللاويين** 25: 44 - 46:

وعبدك وأمتك اللذان يكونان لك، فمن الأمم الذين حواليكم تقتنون العبيد والإماء. وأيضاً من أبناء الغرباء المقيمين معكم تقتنون، ومن عشائرهم الذين عندكم، المولودين في أرضكم، هم يكونون لكم ملكاً وتورّثونهم لبنيكم من بعدكم إرثَ مِلْكٍ وتستخدمونهم أبداً. وأما أخوتكم، بنو إسرائيل، فلا يتسلّط أحدهم على أخيه بقهر.

ولكن من الواضح أنّ الغريب لم يُعَدْ يُنْظَر إليه كتهديد أو خطر، والأهم من ذلك أنه لم يَعُدْ يُنْظَر إليه كتهديد روحيّ جديّ. فإسرائيل، في هذا التصوّر، لها إلهها ولها طريقتها القائمة في كل مجال لإدارة علاقاتها مع هذا الإله. والسؤال الوحيد المطروح بشأن الغرباء المقيمين هو إلى أيّ مدى يمكنهم، أو يُقْبَل منهم، أن يساهموا في حياة إسرائيل وعبادتها.

إن وقوفنا هذا عند التعامل مع الغريب لايهدف إلى انتقاء مجال واحد من مجالات العلاقات الاجتماعية الكثيرة التي تختلف فيها تصورات القرن السابع قبل الميلاد عن تصورات القرن العشرين الميلادي. وسنرى حين نأتي إلى **سفر العدد** بعد قليل، أن هذا المجال المحدد من العلاقات الاجتماعية يحتلّ مكانة مركزية من جرّاء علاقته العكسية الفريدة بفكرة العهد (أو الشهادة). فمن المستحيل - وكان من المستحيل منذ البداية - أن نفكر بعلاقة الله الخاصة مع إسرائيل دون التفكير بغياب مثل هذه العلاقة بينه وبين الأمم الأخرى.

إنّ الله الذي كان في **سفر الخروج** أقل ضراوةً بقليلٍ وحسب تجاه إسرائيل قياساً بالأمم الأخرى، والذي سيبدو بعد فترة وجيزة أشدّ ضراوةً تجاه كليهما، هو في **سفر اللاويين** أقلّ كرماً بقليل وحسب تجاه الغريب قياساً بابن إسرائيل. وإذا ماكان الربّ لايزال بركاناً، فإنه في هذه اللحظة، بينما يتطلّع إلى حياة سعيدة مع شعبه، بركانٌ ساكن.

- العدد

أيّ مزاج هو المزاج الذي يحكم **الكتاب المقدّس**؟ لاشكّ أنه مزاج متبدّل متنوّع، لكنه كثيراً مايكون مزاج نَزِقٍ، واتّهام، وتَشَكٍّ غاضب. وكُنّا قد سألنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب «ما الذي يجعل الله إلهاً؟» وتركّزت إجابتنا على افتقار الله لتاريخ أو حياةٍ خصوصية في بداية **الكتاب المقدّس**. ولو أجبنا عن السؤال ذاته لابوصف الله الشخصيّة الرئيسة في **الكتاب المقدس** بل بوصفه المرجع الذي تشير إليه كلمة «الله» في الثقافة الغربية، لبدأنا بقائمة طويلة من الصفات، من أبرزها **النبيل**، **والجليل**، **والوقور**، **والمهيب**، دون أن يخطر لنا، ربما، أن نصفه بأنه **بركانيّ**. والثقافة الغربية تستمدُّ صورتها الخاصة للألوهية من **الكتاب المقدّس** بالدرجة الأولى ومن التاريخ اليوناني - الروماني القديم بالدرجة الثانية. ومع أنّ لآلهة اليونان وروما عيوبها الكثيرة، إلا أنّ النزق الذي يميّز الربّ الإله ليس واحداً منها، ولعلّ التأثير الكلاسيكي هو الذي أزال هذه الصفة من التصوّر العام عن الله. والحال أنَّ الأصالة العميقة التي تميّز عهداً (أو شهادةً) لاينفكّ طرفاه

يتذمران ويتشكيّان واحدهما حيال الآخر نادراً ماتمّ الاعتراف بأنها نابعة من هذا النزق. فإذا ماكان الإنسان قد صُنِعَ على صورة الله، وإذا ماكان حافز الله على الخلق هو جَعْلُ الإنسان صورته الأتمّ والأكمل، فهل يمكن لهذا النزق المتبادل، وبكلّ تبادلاته الممكنة، أن يكون خطوة إلى الأمام؟

الجواب هو **نعم** مدويّة ومُستَهْجِنَة! فالله ليس رواقياً، ولايدعو إلى الرواقية(*) أو يشجّع على الاستسلام والقبول، وإنما هو من النوع الذي يتعذّر إرضاؤه عموماً. ولقد خُلقَتْ إسرائيل على صورته في كلّ وجه من هذه الأوجه. وهذا لايعني بأي حال من الأحوال أن الله يقرّ لإسرائيل أن تكون متذمرةً مثله. فنحن لانجد شيئاً من هذا القبيل، بل إنه لاينفكّ يتذمّر من تذمّرهم. ومع ذلك فإننا نرى، من الخارج، شيئاً من التناظر، خاصة في **سفر العدد**، حيث تتذمّر إسرائيل من موسى، وموسى يتذمّر من إسرائيل، والله يتذمّر من إسرائيل، وإسرائيل تتذمّر من الله، والله يتذمّر من موسى، وموسى يتذمّر من الله. والحفاظ على مثل هذا السرد ورفعه إلى مصاف الكتب المقدسة والكلاسيكيات القومية هو عمل فيه من الأصالة الأدبية والأخلاقية العميقة الشيء الكثير.

وتكمن الأصالة الأدبية في الطريقة التي اعتمدها كتّاب هذا النصّ ومحرّروه، بتقليلهم المتواصل من قيمة تذمّر إسرائيل «العنيدة» و«قاسية الرقبة»، لدفع الربّ (المتذّمر بالمثل) إلى المقدّمة، وجَعْلِه الشخصية الرئيسة لهذا السرد الذي يستمدّ منه طابعه الخاص غير المسبوق. أما الأصالة الأخلاقية لهؤلاء المؤلّفين والمحررين القدماء فتكمن في رفضهم «تعظيم» الله أو إسرائيل وذلك عن طريق جعل قصتهما قصة تنافر ومصالحة بدلاًمن تركها قصة تذمّر متبادل لاينتهي. وهذا النوع من التبسيط يمكن إدارته وتدبيره بسهولة على الصعيد البنائي. فما يتغيّر ليس مسار القصة أو خطّها بل النبرة الانفعالية المميزة، أو الروح بكلمةٍ أخرى. فعن طريق استبقاء روح التذمّر والشكوى ـ الشكوى من الإنسان باسم الله، ومن الله باسمه أيضاً ـ بالصورة العاصفة التي ظهرت عليها أوّل مرّة، تمكن المحرّرون القدماء من إطلاق شيء مثقل بالاحتمالات. ومابدأوه هنا سوف ينثر بذور النبوّة في **الكتاب المقدّس** بل وبذور الإصلاح الأخلاقي كإمكانية قائمة على الدوام في التاريخ الاجتماعي الغربيّ.

لم يكن بنو إسرائيل في مصر، على الرغم من عبوديتهم، يعملون حتى الموت، ولم يكونوا مهددين بقتل أطفالهم من الذكور (فهذه أسطورة لاعلاقة لها بالتاريخ الفعلي). ولعل وضعهم كغرباء مقيمين هناك كان قريباً من وضع الغرباء المقيمين في إسرائيل لاحقاً، أي وضع خضوع بلا شك، لكنه ليس بالضرورة وضع اضطهاد لايُطاق. ومن الممكن أيضاً أن يكونوا بعد إقامتهم الطويلة في مصر قد نسوا إله آبائهم الذي أمرهم موسى باسمه بالخروج، والحقيقة أنّ **سفر الخروج** يومئ إلى مثل هذا. ولعلّ هذه الظروف هي التي جعلتهم يسارعون إلى الندم على

(*) ـ الرواقية، Stoicism، مذهب فلسفي أنشأه زينون الأيلي حوالي عام 300 ق.م ويرى أن الحكمة تقضي بالتحرر من الانفعال وعدم التأثّر بالفرح أو الترح والخضوع لحكم الضرورة القاهرة دون تذمّر.

قرارهم اتّباع موسى إلى صحراء سيناء القاسية المهلكة. ولعلَّ موسى قد شعر أيضاً بأن آماله قد تحطّمت بعد نجاحه في قيادة أمّة كاملة مأسورة إلى مثل هذه الحرية التي يحفّ بها مثل هذا الخطر الماحق.

التاريخي الحقيقي ليس معروفاً؛ وإذا ماعُرِف يوماً ما، فقد يقدّم لنا السياق الذي ترددت فيه الشكاوي «اليهودية» المثيرة المسموعة في كل ركن من أركان **سفر العدد**. لكأن موسى يشكو لله، قائلاً: «أنت تقتلني، فلماذا لم تقتلني من قبل؟» وكأنَّ إسرائيل تشكو لموسى: «أنت تقتلنا، فلماذا لم تتركنا نُقْتَل في مصر؟» وكأنّ الله يردّ: «كفّوا عن هذه الشكوى، وإلّا قتلتكم». فلنبدأ بموسى أولاً:

فقال موسى للربّ: «لِمَ ابتليتَ عبدك، ولِمَ لَمْ أَنَلْ حظوةً في عينيك، حتى وضعت أثقال جميع هؤلاء الشعب عليَّ؟ ألعلّي أنا حَمَلْتُ هؤلاء الشعب كلّهم، أم لعلّي أنا وَلَدْتُهم، حتى تقول لي احملهم في حَجْرِكَ كما تحمل الحاضن الرضيع، إلى الأرض التي أقسمتَ لآبائهم عليها؟ من أين لي لحم أعطيه لجميع هؤلاء الشعب، فإنهم يبكون لديّ ويقولون أعطنا لحماً نأكله. لست أطيق أن أحمل هذا الشعب كلّه وحدي، لأنه ثقيل عليَّ. والآن فإن كنت فاعلاً بي كذا، فاقتلني، إن حظيتُ في عينيك، ولاأرى بليتي!» *(عدد 11: 11 - 15).*

وهاهم بنو إسرائيل يتذمّرون لدى موسى وهارون وينوحون (بعد أن أخبرهم جواسيسهم أنّ كنعان حصينة ويسكنها جبابرة):

يا ليتنا متنا في أرض مصر، يا ليتنا متنا في هذه البريّة! لماذا أتى الربّ بنا إلى هذه الأرض حتى نسقط تحت السيف؟ وتصير نساؤنا وأطفالنا غنيمةً! أليس خيراً لنا أن نرجع إلى مصر! *(14: 2 - 3).*

وها هو الربّ يشكو لدى موسى:

«إلى متى يستخفّ بي هؤلاء الشعب، وإلى كم لايؤمنون بي مع جميع الآيات التي صنعتها فيما بينهم؟ هآءنذا أضربهم بالوباء وأُقرِضُهم، وأجعلك أنتَ(*) أمةً أعظم وأكثر منهم!» فقال موسى للربّ: «إذن يسمع المصريون، الذين أخرجت هذا الشعب من بينهم بقدرتك، فيتحدثون مع أهل هذه الأرض... فإذا قتلت هؤلاء الشعب كرجلٍ واحد، تحدّثَ الأممُ الذين سمعوا بأخبارك هذه قائلين: لأجل أنّ الربّ لم يستطع أن يُدْخِلَ هؤلاء الشعب الأرضَ التي حَلَفَ لهم عليها قتلهم في البريّة. والآن، لِتَعْظُمْ قدرة الربّ، كما تكلّمتَ، قائلاً إنّكَ أنت الربّ الطويل الأناة...» *(14: 11 - 18).*

ويرقّ الربّ ويصفح. فعَزْمُهُ على ضرب المصريين مذكورٌ مراراً في **سفر الخروج**، وموسى يثير هذا الموضوع بحذق ودهاء. ويقتل الربّ منتقماً كلّ الذين استطلعوا الأرض ماعدا الإثنين اللذين

(*) ـ المقصود هنا هو موسى كفرد، موسى كإبراهيم جديد مُحْتَمَل. (المؤلّف).

رجعا بمعلوماتٍ صحيحة، بل ويقسم بمزيد من الانتقام أنَّ أحداً من جيل بني إسرائيل الحاليّ لن يدخل أرض الميعاد بما فيهم موسى نفسه(*). فأبناؤهم هم الذين سينتفعون من حفظ الربّ لعهده، أما هم أنفسهم فلا.

ولن يمرّ وقتٌ طويل على هذا الاستبدال حتى يتمرّد مئتان وخمسون إسرائيلياً على موسى وهارون: «حَسْبُكما! إنّ الجماعة كلّهم مقدّسون، والربّ فيما بينهم. فما بالكما تترفّعان على جماعة الربّ؟» (16: 3). ويعاقب الربّ المتمردين عقاباً مذهلاً هذه المرّة دون تردد، حيث تفتح الأرض فاها فتبتلعهم بجميع مَالَهم ويهبطون أحياء إلى الجحيم. ويحاول بنو إسرائيل في اليوم التالي القيام بتمرد أوسع على موسى وهارون، غاضبين لمقتل الجماعة الأولى. وهذه المرّة يقتل الربّ منهم أربعة عشر ألفاً وسَبْعَ مئةٍ قبل أنّ يكفّر موسى وهارون عن الشعب ويسترضيان الربّ.

وقد نتوقّع أنَّ ذلك قد أدخل الروع في قلوب بني إسرائيل، لكننا لانلبث أن نراهم يتمنّون جهاراً لو أنّ الله كان قد قتلهم هم أيضاً:

ولم يكن للجماعة ماء، فاجتمعوا على موسى وهارون. وخاصم الشعب موسى، وقالوا: «يا ليتنا متنا عند موت إخوتنا أمام الربّ! لماذا جئتما بجماعة الربّ إلى هذه البرّية لنموت ههنا نحن وبهائمنا؟» *(20: 2 - 4).*

سنرى أنّ **سفر التثنية** يعيد النظر في تذمّر وشكوى إسرائيل ويعتبرها نوعاً من البرهان الضمني المتصاعد على صدق الربّ وإخلاصه. وإذا ماكان هذا التأويل وارداً، فلابدّ أن هذه الشكاوي تسهم أيضاً في إلقاء الضوء على شخصية الربّ الإله. فقدرته العظيمة لاتبدو قادرة على إثارة حماس إسرائيل. فهذه الأمّة شريك لايكفّ عن التذمّر حيال الخطّة التي أعدّها من أجلهم. والاستعارة المكنونة في عبارة **قساة الرقبة** هي استعارةٍ تستلهم وضع النير على عنق الثور. فالثور يجب أن يرخي رقبته ويخفض رأسه قليلاً كي يُحْكم وضع النير في الموضع الملائم عند اتصال العنق بالكتفين. وإسرائيل قاسية الرقبة ترفض مراراً أن تخضع بهذه الطريقة للربّ. **وسفر التثنية** يرى في هذا تصويراً لإسرائيل وقولاً عنها، إلا أنه تصوير للربّ وقول عنه أيضاً بلا ريب. فالربّ شخصية خشنة وفظّة، وإذا ما أمعنّا النظر في ردّة فعلنا تجاهه لن نعجب أن إسرائيل لم تخضع له عن طيب خاطر.

وإذا ماكان الربّ يفرض نفسه على إسرائيل بقوة وحشية، إلا أنه يستخدم هذه القوة في صالح إسرائيل أيضاً وعلى نحوٍ لامردّ له. فبنو إسرائيل يحتلّون حشبون ويطردون أهلها؛ ويحتلّون باشان ويفنون أهلها (عدد 21). ويحاول بالاق، ملك موآب، أن يجنّد القدرة الإلهية ضد بني إسرائيل عن طريق بلعام النبيّ، ولكن عبثاً (عدد 22 - 24). ذلك أنّ الله يحوّل لعنات بلعام التي كان من المفترض أن ينزلها بإسرائيل إلى بركات. لكن هذه الانتصارات كانت لها عاقبتها المخزية حين راح بنو إسرائيل يَفْجُرُون مع بنات موآب ومِدْيَن ويعبدون بعل فَغُور في طقوس جماعية.

(*) - ماعدا يشوع بن نون وكَالِب بن يُفنَّا، جاسوسا الأخبار الصحيحة.

والحقيقة أن موضع هذه الرّدة الدينية في السرد ومجيئها بعد هذه الانتصارات يزيد من وقع صدمتها كثيراً، شأنها في ذلك شأن انغماس بني إسرائيل في الوثنية وعبادتهم العجل الذهبي بعد تجلّي الربّ في سيناء مباشرةً.

وكما في ردّة العجل الذهبيّ، فإنّ هذه الردّة يتلوها انتقام إلهيّ واسع وجماعي. ففي الردّة الأولى قتل اللاويون، بإلحاح من موسى، ثلاثة آلاف من بني إسرائيل، وقتل الربّ عدداً لايحصى غيرهم مزدرياً طلب الرحمة الذي التمسه موسى. وفي هذه الردّة يرسل الربّ ضربةً تقتل أربعةً وعشرين ألفاً قبل أن يردّ فِنْحَاس بن أَلِعَازار بن هارون سخط الربّ عن بني إسرائيل بطعنه رجلاً إسرائيلياً وامرأة مِدْينيّة يزنيان (25: 7 ـ 9). وبعد ذلك يجرّد موسى حملة لتأديب مِدْيَن. ويبيد رجال إسرائيل الظافرون رجال مدين، ويجلبون نساءهم وبقية الغنائم إلى موسى الذي يقول لهم وهو يستشيط غضباً:

هل استبقيتم الإناث كلّهن! إنّ هؤلاء هنّ اللائي حَمَلْنَ بني إسرائيل، بمؤامرة بلعام، على أن يتمردوا على الربّ في أمر فَغُور، فحلّت الضربة في جماعة الربّ. فالآن، اقتلوا كلّ ذكر من الأطفال، وكل امرأة عرفت مضاجعة رجل اقتلوها؛ وأما إناث الأطفال اللواتي لم يعرفن مضاجعة الرجال فاستبقوهنّ لكم. *(31: 15 ـ 18).*

موسى غاضب لأن بني إسرائيل لم يكونوا قساةً مع المِدْيَنيين كما يجب، ولذا فإنه ينقص أسلابهم. فهو لايبقى لهم إلا البنات العذارى. أما النساء الأخريات والأطفال الذكور فينبغي قتلهم فوراً. ومع أنّ النصّ لايورد عدد ضحايا المذبحة إلا أننا يمكن أن نقدّره من عدد العذراوات اللواتي بقين على قيد الحياة، وهو اثنان وثلاثون ألفاً.

وهذا آخر عمل عسكري كبير قبل عبور الأردن والهجوم الأساسي على كنعان. والربّ يقسم الأرض مقدّماً بين الأسباط التي ستحتلّها، إلا أنّ هذه القسمة تنطوي على تحذير، خاصةً أنَّ مذبحة مِدْيَن لاتزال طريةً في الذاكرة: «وإنْ لم تطردوا أهل الأرض من وجهكم، كان من تبقونه منهم كإبرةٍ في عيونكم وكحربةٍ في جنوبكم، يضايقونكم في الأرض التي أنتم مقيمون بها؛ فيكون أنّي كما نويت أن أصنع بهم أصنع بكم» (33: 55 ـ 56). فلماذا يشكّل بعل فغور مثل هذا التهديد للربّ الإله؟ لقد كان بعل، خلال القرون الستة التي ستحتل فيها إسرائيل كنعان وتحكمها بدرجات مختلفة، «الإله الغريب» الذي يفتن الجمهور ويرعب القادة. وتنبع فتنة بعل من كون الربّ قد ضيّق المسافة التي تفصله عن هذا الإله المنافس، وذلك حين صار محباً للحرب، وعاصفاً، وشبيهاً ببعل في زمن الخروج وبعده. أما رعب القيادة الدائم فيأتي من كون بعل إلهاً للخصب تشتمل عبادته على طقوس جنسية، فضلاً عن كونه إلهاً للحرب تشتمل تجلياته على مشاهد وأصوات العاصفة والبركان، مثل الربّ. ولاشكّ أن الربّ أيضاً إله للخصب من نوع رديء. فقد رأينا بتتّبع قصته، من الخلق إلى العهد مع إبراهيم وعواقب ذلك العهد في مصر، أنه إله مسكون بهاجس التكاثر؛ وهو في سفر اللاويين إله مسكون بهاجس التجلّيات الجسدية للخصوبة والتكاثر، كالاحتلام، والحيض، وأنوع الجماع المحلّل والمحرَّم، (مع أننا لم

نتوقف عند المقاطع المتعلقة بهذا حين تناولنا **سفر اللاويين**). ولو كان مثل هذا الإله كائناً جنسياً هو نفسه وأقام علاقات جنسية مع آلهة أخرى وكائنات بشرية، لما كان الأمر بعيداً عن المنطق. وبعل هو ماكان ينبغي للربّ، منطقياً، أن يكونه على هذا الصعيد؛ ولذا، ونظراً لجاذبية الحرية الجنسية أيضاً، فقد شكّلت عبادة بعل نوعاًمن الإغراء الدائم في إسرائيل.

كانت عبادة بعل ذلك الشكل من التوفيق بين المعتقدات الدينية الذي ناهضته قيادة إسرائيل أشدّ المناهضة لأن افتقار الربّ الإله إلى تاريخ، وكما قلنا في الفصل الثالث، هو بالضبط مايجعله إلهاً على النحو الذي هو عليه، وهذه اللاتاريخية، وهذا الاختلاف الحاسم، لايمكن الإبقاء عليهما مالم يُفْهَم على نحو واضح وقاطع أن الله خامل جنسياً، مهما بدا ذكورياً في سلوكه. فالإله الذي يكون أباً لبنين لابد أن يكون ابناً هو نفسه، ومندمجاً بالتالي في السيرورات الطبيعية للحياة. وهذه السيرورات جميعاً هي ماعزم مؤلّفو **الكتّاب المقدس** على عزل الله عنها.

وعلى الرغم من أنّ مؤلّفي **البنتاتيك** كانوا يعرفون التقويم (القمريّ) وكانوا قادرين على تعداد السنوات حتى المئات، إلا أن إحساسهم الأعمق بالزمن كان بيولوجياً وليس فلكياً. فالإصحاحان العاشر والحادي عشر من **التكوين**، اللذان يعدّان الزمن المنصرم من نوح إلى إبراهيم، يبدآن كما يلي: «وهؤلاء مواليد بني نوح...». ونظراً لهذا الإحساس البيولوجي بالزمن، فإن الله لايستطيع الوقوف بمعزل عن الزمن مالم يقف بمعزل عن التوالد البيولوجي؛ فلا يلد ولايولد. ولأنّ اختبارنا الخاص لا للزمن وحده وإنما للحب أيضاً يأتينا في سياق التوالد وضمن شبكته (ولأن الحال كان في القديم على هذا النحو بصورةٍ أشدّ)، فإن الله المُبْعَد عن الزمن والتوالد هو مُبْعَد عن الحب ومحروم منه إلى حدٍّ ما. ولاشكّ أن هذه الواقعة متّصلة، لانعرف كيف، بالنزق المتبادل القائم بين الله وإسرائيل، هذا النزق الفريد في حوليات الأدب.

لايشتكي الغرباء من بعضهم بعضاً كما يشتكي الله وإسرائيل أحدهما من الآخر. والعلاقة البديلة التي يقترحها الله في **العدد** 14: 11 ـ 18 تدلّنا أن الله يعتبر علاقته مع إسرائيل علاقة شخصية إلى حد بعيد. فهو لايستبدل بعلاقته مع إسرائيل علاقةً مع أمة أخرى وإنّما علاقة مع موسى. وهذا الاقتراح يذكّرنا أنّ الله لايزال إلهاً شخصياً أيضاً، على الرغم من كونه الآن إلهاً بركانياً للحرب. والجِدّة في الأمر الآن أنّ الآلاف قد يموتون إذا ماسخط هذا الإله الشخصي.

ـ التثنية

عناوين أسفار **التنَخ** المستخدمة اليوم في ترجماته المختلفة هي ترجمة للعناوين التي وضعتها لها أول ترجمة كاملة، ألا وهي الترجمة اليونانية، أو **السبعينية**(*)، في القرن الثاني قبل الميلاد. وتأتي كلمة **التثنية**، Deuteronomy، من الأصل اليوناني deuteronomion، أو «الشريعة الثانية»،

(*) ـ Septuagint، أو الترجمة السبعينية، هي ترجمة يونانية للكتاب المقدّس العبراني قام بها 72 مترجماً يهودياً في 72 يوماً.

نظراً لأنّ كل مافي هذا السفر الأخـ ـر من **البنتاتيك** كان قد رُوِيَ في الأسفار الأربعة الأولى أو فُرِضَ فيها.

وسفر التثنية له شكل خطبة طويلة ثلاثية الأجزاء يلقيها موسى، وتمثّل آخر كلام له قبل وفاته. وهذا السفر هو أوّل خطبة كاملة تامّة في **الكتاب المقدّس**. ويمكن مقارنة قسميها الأولين مع الخطب العظيمة في التاريخ اليوناني القديم. ومع أننا وجدنا قدراً كبيراً من الحوار في الأسفار الأربعة الأولى من **الكتاب المقدّس**، ووجدنا في **اللاويين** شريعةً مفصَّلةً يتلوها الربّ، إلا أنّ أحداً قبل **التثنية** لايكلّم بني إسرائيل بمثل هذا الإسهاب وهذا الأسلوب الشخصي البليغ عن أنفسهم، وعن إلههم، ومصيرهم.

ومن المعلوم الآن أنّ ثمّة تمايزاً ومسافة بين تاريخ تدوين **الكتاب المقدّس** وبين التاريخ الذي يشتمل عليه **الكتاب المقدّس**. ولقد كان لـ **سفر التثنية**، المكتوب في القرن السابع قبل الميلاد أعظم الأثر في إقامة هذا التمايز بين التاريخين. فلا شيء مما كُتِبَ قبله يضاهيه. ولاشيء مما كُتِبَ بعده إلّا وتأثّر تأثّراً عميقاً بما فيه من إيقاعات قويّة متموّجة ومافيه من افتخار قوميّ محلّق يوازنه التواضع والخضوع الديني ويتساوق معه. بيد أنّ كاتب التثنية لم يكتفِ بإبداع صوت ومنظور بل أعطى لموسى شخصيةً تترجّع فيها الانفعالات والعواطف. فشخصية موسى هنا هي شخصية من عاني الكثير على أيدي الأمّة التي قادها لكنه يرى الآن إلى معاناته الخاصة فضلاً عن معاناتهم وقد غمرها بهاءُ نداءٍ رفيع.

ولأنّ الصوت المسموع في **سفر التثنية** هو صوت موسى وليس صوت الله، فإنّ رسم شخصية الله هنا يتمّ من خلال رسم شخصية موسى. وبعبارة أخرى، فإنّ **التثنية** يقدّم تأويلاً وفهماً لشخصية الله وليس أقوالاً وأفعالاً يقدّم الله نفسه من خلالها. وتبدأ خطبة موسى، شأن معاهدةٍ في خطوطها العامة، بمراجعة التاريخ المشترك لطرفي المعاهدة، ثم تأتي إلى بنود المعاهدة، وتنتهي بالبركات واللعنات التي تُصادِقُ عليها. ولذا فإن هذه الخطبة ليست في جوهرها نقاشاً لله بأيّ حال من الأحوال. بيد أن موسى يلقي في كل مرحلة من مراحل خطبته ضوءاً واضحاً وساطعاً وفريداً على هذا الوجه أو ذاك في شخصية الله. وكنّا قد رأينا أوجهاً مختلفة لتلك الشخصية تبرز في **التكوين**، و**الخروج**، و**اللاويين**، و**العدد**. وهاهو موسى الآن يجمعها جميعاً في تناغم وانسجام لم نشهده من قبل.

ففي نهاية خطبته الأولى (تثنية: 1:1 ـ 4: 40)، وبعد أن ألقى نظرة إلى الوراء إلى البدايات ونظرة إلى الأمام إلى نهاية التاريخ الإسرائيلي، نجد أن موسى يجمع شخصية الله ومصير إسرائيل في تصورٍ واحد أو رؤيا واحدة متهلّلة:

والآن فَسَلْ عن الأيام الأُوَلِ التي سلفت من قبلك، منذ يومَ خلق الربُّ الإنسانَ على الأرض، من أقصى السماء إلى أقصاها: هل كان قطّ مثل هذا الأمر العظيم، أو هل سُمِعَ بمثله؟ هلٍ سمعت أمّةٌ صوت الله يتكلّم من وسط النار، كما سَمِعْتَ أنتَ، وعاشت؟ أو هل أَقْدَمَ الله على أن يتّخذ له شعباً من بين شعب بتجاربَ، وآياتٍ،

ومعجزاتٍ، وحروب، ويدٍ قديرة وذراع مبسوطة ومخاوف عظيمة، أمثالِ كلّ ماصنع لكم الرب إلهكم بمصر أمام عيونكم؟ فقد أُريتَ لتعلم أنّ الربّ هو الإله؛ ليس إله سِوَاه. من السماء أَسْمَعَكَ صوته ليؤدّبك؛ وعلى الأرض أَرَاكَ ناره العظيمة؛ وسمعتَ كلامه من وسط النار. وذلك أنه أحبَّ آباءك، واصطفى نسلهم من بعدهم؛ وأخرجك بين يديه، بقدرته العظيمة، من مصر، ليَطْرُدَ أمماً أشدّ وأعظم منك من بين يديك، ويُدْخِلَكَ أرضهم ويعطيكها ميراثاً، كما ترى اليوم. فاعلم اليوم وردّد في قلبك أن الربّ هو الإله في السماء من فَوْقُ وفي الأرض من أَسْفَلُ؛ ليس سواه. واحفظ رسومه ووصاياه، التي أنا آمُرُكَ بها اليوم، لكي تصيب خيراً أنتَ وبنوك من بعدك، ولكي تطولَ أيامك في الأرض التي يعطيك الربّ إلهك مدى الدهر. (4: 32 - 40).

«الربُّ إلهكم» هو خالق العالم، وهو إله «في السماء من فوق وفي الأرض من أسفل»، وهذا يعني أنه ليس مجرّد إله قومي لإسرائيل في بانثيون عالمي للآلهة القومية. ومع ذلك فإنه، وياللعجب، «يتّخذ له إسرائيل شعباً من بين شعب». وهذا الخالق هو مدمّر أيضاً، فهو إله النار المهلكة، التي لم تَنْجُ منها إسرائيل ذاتها إلا بأعجوبة. وهو الإله الذي «أحبَّ آباءك، واصطفى نسلهم من بعدهم»، أي أنه إله تربطه بالآباء علاقة شخصية، تجددت مع الأبناء، وتتجدد في كل جيل. وهو محارب، هازم مصر وأمماً عظيمة أخرى. وهو أخيراً مُشَرِّع على إسرائيل أن تحفظ رسومه ووصاياه لكي تصيب خيراً وحياةً مديدة.

إنْ كان الله المُعَرَّف باجتماع هذه العناصر وحدها دون غيرها يبدو مألوفاً لنا، فإنّ الفضلِ في ذلك يعود بقسطه الوافر إلى كاتب التثنية. فقد تجلّت موهبته في أخذ مواد سابقةٍ كنّا قد أكّدنا على طابعها المُبَعْثَر وضَفْرِها معاً في تركيب لايبدو منطقياً وحسب بل وحتمياً أيضاً، ولايبدو حتمياً وحسب بل ومثيراً أيضاً. ولو كان كُتّاب **الكتاب المقدّس** المختلفون مؤلّفين موسيقيين، لكان كاتب التثنية بمثابة باخ بينهم، بثقته المطلقة المهيبة. فهذا التركيب الذي جعله يبدو حتمياً ليس كذلك في الحقيقة. فبدلاً من إله السماء والأرض، كان يمكن لله أن يكون إله البحر. وبدلاً من إله الشريعة، كان يمكن له أن يكون إله الغناء. وبدلاً من الإله الذي اصطفى آباءك، كان يمكن له أن يكون أباك، أو السلف الأسطوري البعيد لملك من ذوي السير البطولية الخارقة، أو زوجاً إلهياً، أو إلهة. فإله بني إسرائيل لم يَبْدُ لهم حتمياً على الدوام، الأمر الذي تثبته ارتداداتهم في سيناء وفغور. إلا أنّ كاتب التثنية يحاول أن يجعل ذلك الإله **يبدو** حتمياً؛ ولقد كان لجهوده، وقدرته الساحرة على الإقناع، دوراً تاريخياً حاسماً في التأثير على الكيفية التي تمّ بها تصوّر الله وتخيّله. فإله التثنية لايزال إله اليهود والمسيحيين في العصر الحديث. وهو المرجع، الخيالي على الأقلّ، بالنسبة للإلحاد والغنوصيّة الغربيين. وحين يقول ملحد غربي إنّه لايؤمن بالله، فإنّ الإله الذي يرفضه، على المستوى الخيالي، هو إله التثنية.

وعلى الرغم من أنّ علائم التحرير بادية في **سفر التثنية**، إلا أن وحدته الداخلية تتجاوز كثيراً تلك التي نجدها في الأسفار الأربعة الأولى من **البنتاتيك**، والتي تُدعى في بعض الأحيان

التيتراتيك Tetrateuch، أو «الكتب الأربعة». والفرق بين **التثنية** و **التيتراتيك** هو الفرق بين إعادة الكتابة والتحرير. ذلك أنّ **التيتراتيك** عبارة عن عملية جمع لكتابات سابقة وتحريرها والإضافة إليها. أما **التثنية** فهو انتحال ثيمات سابقة وإعادة وضعها على نحوٍ يتّسم بطابع شخصي ووحداني، كما أنه تكثيف لروايات سابقة يتبنّى في إعادة سردها غائية الفن الجمالية. فشخصية الربّ الإله التي تفتقر إلى تاريخ والمرتبطة ارتباطاً جذرياً بالمستقبل، وماينتج عن ذلك من سرد مطبوع بطابع القلق وانعدام اليقين في **التيتراتيك** (وهو طابع يظهر بأوضح صوره في **سفر العدد**)، يُخليان المكان في **التثنية** لنظرةٍ واضحةٍ وصافيةٍ تستعيد الأحداث الماضية وتمعن التأمّل فيها، حتى أنّ تيه الصحراء ذاته يتحوّل في عين كاتب التثنية إلى نوع من المسيرة الظافرة.

وكما في التاريخ اليوناني ـ الروماني القديم، فإن خطبة موسى الأخيرة تُلْقى حين يحتشد المحاربون للمعركة. فالجيل الذي خرج من مصر، وهو الجيل الذي ينتمي إليه موسى نفسه، لن يعبر الأردن أو ينعم بأرض الميعاد. لكن ذلك ليس مهماً، وموسى يخطب بالشباب ويسترجع أمامهم نُبْلَ التاريخ الذي يُفْتَرَضُ بهم مواصلته. وتأتي خطبته هذه بعد فترة وجيزة من الردّة الكبيرة في فغور (وهو يلقيها في فغور ذاتها) وقبل فترة وجيزة، كما سيتكشّف، من الانتصار الكبير في أريحا. وبذا يصل موسى بتاريخ إسرائيل وحياته الخاصة إلى الذروة في خطبة جريئة واحدة، رفيعة، تستبق إنجاز كلّ ماعُقِدَ العزم على إنجازه. ومن الملاحظ في تاريخ هذه الخطب عشية المعركة أنّ الحبّ موضوع متكرر فيها، شأنه شأن الشجاعة، وأن العائلة صورة فعّالة ومؤثّرة شأن صورة الأخوّة في السلاح. وموسى يستخدم هذه الصورة بطريقته المميّزة تماماً في جزء من خطبته لايزال النصّ الأشدّ قداسةً في اليهودية:

> ***اسمع، يا إسرائيل! إنّ الربّ إلهنا، ربٌّ واحد. فَأَحْبِبِ الربّ إلهك بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قدرتك. ولتكن هذه الكلمات التي أنا آمُرُكَ بها اليوم في قلبك. وكرّرها على بنيك. وَكَلِمْهُم بها إذا جلست في بيتك وإذا مشيتَ في الطريق، وإذا نِمتَ وإذا قُمتَ. واعقدها علامةً على يدك ولتكن عصائب بين عينيك؛ واكتبها على عضائد أبواب بيتك وعلى أبوابك. (6: 4 - 9).***

والحقيقة أنّ لهذا المقطع صلة وثيقة جداً بالتاريخ اللاحق لليهودية كديانة قائمة على كتابة مقدّسة. إلا اننا سنصبّ اهتمامنا هنا على مايريده الله ممّا يدعوه موسى حبّاً.

إن المقطع الذي يسبق مباشرةً هذا الذي أوردناه للتوّ يوضح أن الله لايريد حبّاً بالمعنى الذي اعتدنا أن نفهمه لهذه الكلمة. ففي ذلك المقطع يعمل الفعل **يتّقي** كما يعمل الفعل **يحبّ** في هذا المقطع:

> ***وهذه هي الوصايا والرسوم والأحكام التي أمرني الربّ إلهكم أن أُعلّمكم إياها، لتعملوا بها في الأرض التي أنتم جائزون إليها لتمتلكوها، لكي تتّقي الربّ إلهك حافظاً جميع رسومه ووصاياه التي أنا آمرك بها، أنت، وابنك، وابن ابنك، طول أيام حياتك، ولكي تطول أيامك. فاسمع، يا إسرائيل، واحرص أن تعمل لتصيب خيراً ولتكثر جداً،***

كما وعدك الربّ، إله آبائك، في أرضٍ تدرّ لبناً وعسلاً. (6: 1 - 3).

ما الذي يريده الله، إذاً، الحبّ أم الاتقاء؟ الجواب السهل هو أنه يريد كليهما، لكنهما في الحقيقة كلمتان تعبران في الأساس عن الموقف ذاته ويمكن للواحدة أن تحلّ محلّ الأخرى. ولقد أصرّ البحث النقدي التاريخي على هذه النقطة مشيراً إلى أنّ الحبّ المقصود هنا ليس انفعالاً أو عاطفة عفويين بين أشخاص بل حبّاً مرتبطاً بالعهد. فأن تحبّ الربّ إلهك «بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قدرتك» هو أن تبذل كل مابوسعك كي تبقى مخلصاً لبنود العهد، والفارق بين التشدد في حفظ العهد واتّقاء خرقه هو فارق ضئيل. أما ابتعاد كلمة hesed، «حبّ»، كما تستخدمها النصوص الإسرائيلية القديمة، عن كلمة حبّ بمعناها الحديث المألوف، فهو أمر يوضحه **التَنَخ** لاحقاً، في **سفر القضاة** I: 24، حيث يرى جواسيس بني إسرائيل الذين يعدّون العدّة لمهاجمة بيت إيل رجلاً خارجاً من المدينة فيقولون له: «دلّنا على مدخل المدينة، فنصنع إليك رحمة»؛ وحرفياً، «نصنع إليك hesed». والمُراد هو بالضبط «كُن معنا، وسوف نكون معك». وهكذا حُشِرَ الرجل في الزاوية ودلّهم على مدخل المدينة فضربوها بحدّ السيف، وأما هو وجميع عشيرته فأطلقوه.

وبصرف النظر عن الفارق، إنْ كان هنالك فارق، بين التشدّد في حفظ العهد واتّقاء خرقه، نسأل: هل عَمِلَتْ إسرائيل أيّاً منهما؟ من الواضح أنْ لا. فمنذ عبور البحر الأحمر وحتى العبور الوشيك لنهر الأردن لم يكفّ بنو إسرائيل عن التذمر، والشكّ، والسخط «قاسي الرقبة» على القادة الذين عيّنهم الله، بل وهجروا إلههم واتجهوا إلى آلهة أخرى مرتين. ولذا فإنّ لدى موسى مايرر دعوته إلى تغيير، على الرغم من افتراضه أن الجيل الأصغر مختلف عن الأكبر، وهو يدعو إلى هذا التغيير متوسّلاً إستعارة ملفته:

والآن، يا إسرائيل، ما الذي يتطلّبه منك الربّ إلهك، إلّا أن تتقي الربّ إلهك، سالكاً في كلّ طُرُقِهِ، وتحبه، وتعبد الربّ إلهك بكلّ قلبك وكلّ نفسك، وتحفظ وصاياه ورسومه، التي أنا آمُرُكَ بها اليوم لكي تصيب خيراً؟ إنّ للربّ إلهك السماوات وسماوات السماوات، والأرض وكلّ مافيها؛ لكنّه لَزِمَ آباءك فأحبّهم واصطفى ذرّيتهم من بعدهم، وأنتم هي من بين الشعوب إلى يومنا هذا. فاختنوا قُلَفَ قلوبكم، ورقابكم لاتُقَسُّوهَا أيضاً. (10: 12 - 16).

اختنوا قلوبكم! إنَّ مافي هذه الاستعارة من قوةٍ همجية يفوق مافي ختان العضو الذكريّ. وينبغي أن نعلّم أن **الكتاب المقدّس** لايذكر الدماغ أبداً، وهو حين يشير إلى القلب، lebab، إنما يقصد العقل والمخيّلة. ولقد رأينا في **سفر التكوين** أنّ إبراهيم حين تخلّى لله عن قطعة من عضوه، وتخلّى رمزياً عن استقلاله وتقرير مصيره التكاثري، كان قد فعل ذلك بصمت. لقد خضع للأمر وحسب. والخضوع هو أكثر مايتقنه بنو إسرائيل إزاء مطالب الربّ الإله اللاحقة، حيث يجبرهم في سيناء وبعدها على إقامة عهد معه بكل مالكلمة الإجبار من معني. بيد أن موسى يقول الآن إنّ الخضوع وحده لن يفيد، وإنّ الربّ يريد الغيرة والحماسة. وإنّ جزءاً من العقل - «قُلَفُ

قلوبكم» - ينبغي أن يُقْطَع مجازياً ليدلّ على التخلي عن الاستقلال العقلي كما قُطِعَ جزء من العضو الذكري ليدلّ على التخلّي عن الاستقلال التكاثري.

وماذا لو أنَّ «قلفة القلب» حُبِسَتْ عن الله؟ إنّ موسى يشير إلى عاقبة ذلك في خطبته كلّها، وخاصةً قرب نهايتها، حين يأتي إلى إعلان البركات واللعنات ويعطي مكانة خاصة لاندماج الحب/ الاتّقاء الذي ذكرناه آنفاً. وتتألّف البركات، في المرحلة الأولى، من الغنائم والأسلاب. ففي الآيات التي تلي مباشرةً المقطع الذي أوردناه من قبل ويبدأ بـ «اسمع، يا إسرائيل»، كان موسى قد قال:

وإذا أَدْخَلَكَ الربّ إلهك الأرض التي أقسم لآبائك، إبراهيم، وإسحق، ويعقوب، أن يعطيها لك - مدناً عظيمةً حسنةً لم تبنها، وبيوتاً مملوءةً كلّ خير لم تملأها، وصهاريج محفورةً لم تحفرها، وكروماً وزيتوناً لم تغرسها - فأكلت وشبعت، فاحذر أن تنسى الربّ الذي أخرجك من أرض مصر، من دار العبودية. (6: 10 - 13).

وهذا المقطع لايحتاج إلى شرح. فمن الواضح أنّ الأمر لايقتصر على الأرض الموعودة بل يمتد ليطال ثمار عمل أولئك الذين سيُقْتَلون، أو يُستعبَدون، أو يُطْرَدون منها. وهذا ماسيرد بمزيد من التفصيل في **التثنية** 20: 10 - 18:

وإذا تقدّمتَ إلى مدينةٍ لتقاتلها، فادْعُها أولاً إلى السّلْم. فإذا أجابتك إلى السّلْم وفَتَحتْ لك، فجميع الشعب الذين فيها يكونون لك تحت الجزية ويتعبّدون لك. وإنْ لم تسالمك، بل حاربتك، فَحَاصَرْتَها وأسلمها الربّ إلهك إلى يدك، فاضرب كل ذكر بحدّ السيف. وأمّا النساء، والأطفال، وذوات الأربع، وجميع مافي المدينة من غنيمة، فاغتنمها لنفسك وكُلْ غنيمة أعدائك التي أعطاكها الربّ إلهك.

هكذا تصنع بجميع المدن البعيدة منك جدّاً، التي ليست من مدن أولئك الأمم هنا. وأما مدن أولئك الأمم التي يعطيها لك الربّ إلهك ميراثاً، فلا تَستبْقِ منها نَسَمَةً. بل أَبْسِلْهُم إبْسَالاً - الحثيين والأموريين، والكنعانيين والفرزيين، والحوّيين واليبوسيين - كما أمرك الربّ إلهك، كيلا يعلّموكم أن تصنعوا مثل رجاساتهم التي صنعوها لآلهتهم فتخطأوا إلى الربّ إلهكم. (20: 10 - 18).

أما المرحلة الأخيرة من البركات فهي الحياة المديدة، والازدهار، والأمن مما ستنعم به إسرائيل الظافرة عسكرياً إلى الأبد. وهذا مانجده في قائمة البركات التي ترد في بداية الإصحاح 28 من **التثنية**.

ومهما بدا مصير ضحايا إسرائيل مروِّعاً وكالحاً، فإن وصف موسى للمصير الذي ينتظر إسرائيل إنْ لم تحفظ شرائع الله ووصاياه هو وصفٌ أشدُّ ترويعاً وكلحة ويجري على فم موسى بدم بارد كأن شيئاً لم يكن. ومقطع اللعنات في **التثنية** 28 أطول بأربعة أضعاف من مقطع البركات فيه، وهو يرقى إلى درجة من البلاغة والبيان في تصوير الرعب لانجد مايضاهيها قبل

تصوير دانتي في **الكوميديا الإلهية**. وفي النصف الأخير من مقطع اللعنات هذا، يتصوّر موسى، بتفصيلٍ رهيب، إسرائيل التي لم تُخْلِصْ لإلهها وقد حاصرها عدوّ لايعرف الرحمة:

من أجل أنّك لم تعبد الرب إلهك عن فرحٍ وقلب طيّب بسبب كثرة اليسار، تُستَعْبَدُ لأعدائك الذين يرسلهم الربّ عليك، بجوعٍ، وعطشٍ، وعري، وفاقةٍ إلى كل شيء. ويضع نيراً من حديدٍ على عنقك إلى أن يفنيك.

يسوق الربّ عليك أمّةً من بعيد، من أقاصي الأرض، كالنسر الخافق: أمّة لاتفهم لغتها، أمّة صلبة الوجوه، لاتهاب وجه شيخ ولاتشفق على طفل. فتأكل ثمر بهائمك وثمر أرضك، حتى تَفْنَى، ولايبقى لكَ بُرٌّ، ولاخمر، ولازيت، ولانتاج بقر ولاقطعان غنم، حتى تُبِيدَك. وتحاصرك في جميع مدنك حتى تسقط أسوارك الشامخة، الحصينة التي أنت تعتمد عليها في جميعِ أرضك. تحاصركَ في جميع مدنك في جميع أرضك التي يعطيكها الربّ إلهك، فتأكُلُ ثمر بطنك، لحم بنيك وبناتك الذي يعطيكهم الربُّ إلهك، في الحصار والمضايقة التي يضايقك عدوُّك. الرجل المتنعّم منكم والكثير الترفّه يَشُحُّ على أخيه وعلى زوجته التي في حجره وسائر بنيه الذي يكون ادّخرهم فلا يعطي لأحدٍ منهم من لحم بنيه الذين يأكلهم، إذْ لايبقى له شيء في الحصار والمضايقة التي يضايقك عدوّك في جميع مدنك. والمرأة المتنعّمة منكم والمترفّهة، التي لم تعوّد أخمصها أن يطأ الأرض من الدلال والنعمة، تَشُحُّ على زوجها وابنها وابنتها بمشيمتها الساقطة منها وبنيها الذين تلدهم؛ فتأكلهم على عَوَزِ الجميع سرّاً، في الحصار والمضايقة التي يضايقك عدوّك في مدنك. (28: 47 - 57).

يصعب أَنْ نصدّق أنَّ هذا الوصف لايستند إلى تجربة سابقة في حصار مدينة أغلق عليها أعداؤها كلّ باب. والأرجح أن تكون هذه التجربة هي الحصار البابلي لأورشليم ونهبها عام 587 قبل الميلاد. فالصورة المقززة للمرأة التي تقاتل زوجها وبنيها على من سيأكل المشيمة الساقطة منها هي تفصيل لايمكن أن يخطر على الذهن مالم توفّره التجربة الفعلية للكاتب.

وتمضي اللعنات لتتخيّل إلغاء وعد الله لإبراهيم مستخدمةً كلمات الوعد ذاتها: «فتبقون في رجالٍ قلائلَ، بعدما كنتم كنجوم السماء كثرةً، لأنكم لم تطيعوا أمر الرب إلهكم» (28: 62). ثم تنتهي هذه اللعنات بتصوير يأسِ منفيّ سيعمل الله على استعادة إسرائيل منه ولكن ليس إلى كنعان بل إلى مصر تحديداً:

تقولُ في الغداة: «مَنْ لي بأن أُمْسِيَ!» وتقول بالعَشِيِّ: «مَنْ لي بأن أُصْبِحَ!» من فزع قلبك الذي تفزعه ومن منظر عينيكَ الذي تراه. ويردّك الربّ إلى مصر في سُفُنٍ، على الطريق التي قلتُ لكَ لن تعود تراها أبداً. وتُباعون هناك لأعدائكم عبيداً وإماءً، وليس من يشتري. (28: 67 - 68).

وليس من يشتري! لن تصلحوا حتى للعبودية! إنّ المرء ليقف فزعاً أمام الألمعية الكالحة لهذه الخاتمة. ولنتمعّن قليلاً في فاتحة الاتهام: «من أجل أنّك لم تعبد الربّ إلهك عن فرحٍ وقلبٍ

طيبٍ». فالتهمة إذاً أنّ بني إسرائيل لم يتخلّوا لله عن قُلَفِ قلوبهم، لم يغاروا أو يتحمّسوا، بل خضعوا وحسب. بيد أنّ **التثنية** 28 ليس مجرّد تحذير لإسرائيل، فهو أيضاً استشراف مرعب لشخصية الربّ، إله إسرائيل. وهذا الاستشراف أو الرؤيا يتجاوز الطوفان كثيراً في وحشية تفاصيله وهمجيتها. فهل يستطيع الربّ الإله أن يكون كذلك؟ في الحقيقة، أجل.

لقد صار واضحاً أنّ الحبّ الذي يشير إليه موسى في **سفر التثنية** ليس تلك العاطفة الرقيقة، ليس حبّاً بالمعنى الذي نعرفه لهذه الكلمة. ومع ذلك، وعلى الرغم من الإحساس الساحق بالقسر والإكراه الذي تخلّفه أية قراءة موضوعية لبلاغة موسى وبيانه، فإن المسألة هنا ليست مسألة استخدام خاطئ لكلمة **حبّ**. فمن الخطأ أن يُتَرجم المقطع الأساسي بالقول: «وأَخْلِصْ للربّ إلهك بكلّ قلبك» أو ماشابه. فثمة مايتعدّى الإخلاص في أساس هذه العلاقة. ذلك أنّ الحب القائم على العهد قد سبقه حبّ طوعيّ، غامض هو الذي أسس للعهد أصلاً. ففي المقطع المتعلق بختان القلب مما أوردناه من قبل، نجد: «إنّ للربّ إلهك السماوات وسماوات السماوات، والأرض وكلّ مافيها؛ لكنه لَزِمَ آباءَك فأحبّهم...» فلماذا فعل الربّ ذلك؟ أو هل هو الربّ نفسه من يفعل ذلك؟ نحن نعلم أن ثمّة جانباً منفلتاً وعنيفاً في شخصيته. فما الذي يلجم هذا الجانب؟ وما الذي يدفعه إلى فعل هذا الخير الذي يفعله؟

إنَّ موسى يتقبّل لغز الرحمة الإلهية شاكراً ممتناً دون أن يحاول حلّه. لكنه يملي الفرائض الشعائرية لهذه الرحمة. والشعائر تنطوي على مفتاح مالهذا اللغز. ففي الإصحاح 27، يأمر موسى بني إسرائيل بأن يمرّوا على شكيم يوم يدخلون أرض الميعاد، فينصبون حجارة عظيمة ويطلونها بالكلس ويكتبون عليها الشريعة، ويُصْعِدون مُحْرَقاتٍ للربّ إلههم على مذبحٍ من حجارةٍ غير منحوتة، ثم ينقسمون إلى فريقين يقفان على الجبلين القريبين، عَيْبَال وجَرِزّيم. ويقوم ستة أسباط بتلاوة البركات من جَرِزّيم، وستة أسباط بتلاوة اللعنات من عيبال. ومن الواضح تماماً أن هذه شعيرة لإقرار العهد، إلا أنّ المكان، شكيم، يضفي على الشعيرة معنىً عميقاً وضمنياً. فإلى شكيم جاء إبراهيم أول ماجاء حين دعاه الربّ من أور، وفي شكيم قدّم أولى تقدماته للربّ. وقُرب شكيم أُسِرَ يوسف، الأثير لدى الله، وباعه أخوته عبداً. وموسى خرج من مصر ومعه رفات يوسف، وسوف يدفنها يَشُوع في شكيم. ولقد أوشك الله مرتين على إلغاء عهده مع إسرائيل، وتراجع عن ذلك إكراماً لموسى، وهاهو موسى يأمر بإقرار العهد والتصديق عليه رسمياً في شكيم.

إن الباعث المُعْلَن الوحيد لدى الله هو خلق الإنسان على صورته، كما سبق لنا القول. والقدرة شبه الإلهية التي يخلق البشر بواسطتها بشراً آخرين (ذكوراً وإناثاً) هي قوة التكاثر الجنسي. وعن طريق هذه القوّة يظهر الإنسان على صورة الله الخالق. إلا أن الله دُهِشَ لحصيلة الأمر الذي أمر به البشر كي «ينمو ويتكاثروا». فزيادة البشر على الأرض أغضبته، وكانت ردّة فعله الأولى هي تدمير الخليقة، ثم إقامة عهد يضمن النمو والكثرة لا للجميع، هذه المرّة، وإنما لإبراهيم ونسله وحدهم، وذلك لقاء ثمن أو مقابل هو التخلّي عن استقلالهم التكاثري. وباعث

الله لإقامة هذا العهد لم يكن انجذاباً ماشعر به تجاه إبراهيم، أو ألوهيةً فطريةً لمسها لديه. وثمّة مبرر لقول موسى: «فاعلم أنّه ليس لأجل برّك أعطاك الربّ إلهك هذه الأرض الصالحة لتملكها» (9: 6).

فإذا ماكان الله قد دُهِشَ لعواقب فعله الخالق الأول، ودُهِشَ مرّة أخرى لعواقب عهده مع إبراهيم التي ساقته إلى حرب مع مصر وأنزلته من السماء إلى خيمة بين خيام إسرائيل في معسكرهم، فلعله قد دُهِشَ أيضاً حين وجد «مراحمه» تجري في مجرىً شخصيّ متجهةً صوب يوسف، ودُهِشَ حين وجد نفسه يكلّم موسى كما يكلّم المرء صاحبه ويستجيب لطلبه الجرئ في أن يكشف له عن «مجده»، ولعلّه دُهِشَ أخيراً وهو يصغي إلى أمر موسى إسرائيلَ بأن تُظْهِرَ لله كل هذا «الفرح والقلب الطيب». وإذا ماكان فرح القلب وطيبته مطلوبين من إسرائيل تجاه الله، فهل هما مطلوبان من الله تجاه إسرائيل؟ لم يسبق لأحد من قبل أنْ طلب باسم الله هذا الذي يطلبه موسى في نهاية حياته، فهل يطلب موسى الأمر ذاته من الله؟

كلمات موسى الأخيرة هي تبريكه أسباط إسرائيل الإثني عشر، حيث تتردد أصداء التبريك الذي نطق به إسرائيل نفسه - يعقوب، سلف موسى، الذي كان جريئاً مع الله على طريقته - وهو على فراش الموت. وتذهب أطول بركات موسى وأصدقها إلى يوسف، الذي كان أثيراً لدى يعقوب أيضاً. وفي هذه البركة، التي لعلّها سبقت وفاته بساعات وحسب، يشير موسى علانيةً لأول مرّة إلى اللحظة الأشد قداسة وحميمية في حياته كلها، اللحظة حين ناداه **«سوف أفعل»** من العلّيقة الملتهبة:

وليوسف قال:

مباركةٌ من الربّ أرضه
بطيّبات السماء بالندى،
والغَمْرِ الرّاكِدِ أَسْفَلُ؛
وبطيّبات الغلال الشمسية
وطيّبات الغلال القمرية؛
وبِخِيَار الجبال القديمة،
وطيّبات الآكام الدهرية؛
وبطيبات الأرض وفيضها،
ورِضْوانُ المتجلّي في العلّيقة
يحلّ على رأس يوسف،
وعلى قمّة نذير إخوته.
بهاؤه مثل بِكْرِ ثَوْرِهِ،

وقرونه قرون رِئْمٍ؛
ينطح بها الأمم
إلى أقاصي الأرض.
تلك رِبْواتُ أفرائيم،
وأُلوفُ مَنَسَّى.

إن بركة موسى لسبط يوسف (أفرائيم ومَنَسَّى هما ابنا يوسف) تأتي منسجمةً مع كل ماسبق له أن قاله في خطبته الخالدة لإسرائيل، لكن موسى لاتحدّه خطبته. لقد طلب موسى من إسرائيل قلفة القلب تقدّمها لله. ولعلّه التمس من الله تقديم شيء مماثل قبل أن يغمض عينيه ويموت.

- 5 -

المحنة

سبق لنا أن لاحظنا أن إقامة الربّ عهداً للتكاثر مع إبراهيم قد اتسمت بالإكراه والقسر تجاه هذا الأخير وبالعدوان تجاه بقية البشر، على الرغم من أنه قد يكون بدا خيّراً ومُحْسِناً حين «أخرجه (لإبراهيم) إلى خارج وقال: انظر إلى السماء وأحْصِ الكواكب، إنْ استطعت أن تحصيها» (تكوين 15: 5). فمشهد الليل المرصّع بالنجوم، والرجل العاقر وحيداً مع الله، ليس فيه إكراهٌ صريح. لكننا لو استطعنا أن ننطلق منه بسرعة البرق إلى لعنات **التثنية** 28، لربما كان قد سَهُلَ علينا تقدير السبب الذي دفع أبرام/إبراهيم لمقاومة العهد الذي قدّمه الله والسبب الذي دفع يعقوب، حفيد إبراهيم، الذي دُعِيَ إسرائيل، إلى فِعْلِ ذلك أيضاً. فحين يأتي الوعد الإلهي بالخصوبة مقروناً إلى تهديدٍ بالخزي والانحطاط الأسوأ من أيّ موت، ما الذي يدفع المرء إلى الاكتفاء بذلك الأمل بالذريّة مما نجده لدى جميع البشر، حتى لو كانت هذه الذريّة فلكيةً في تعدادها؟

بيد أنّ إبراهيم وإسرائيل يكفّان في النهاية عن مقاومتهما، كما رأينا، ويخضعان للختان، ويتقبّلان وعد الله. وهاهو الله قد وفى بالقسم الأول من وعده، فإسرائيل نمت وأضحت حشداً هائلاً. أما القسم الثاني من الوعد، الوعد بالأرض، فهو على وشك الوفاء به. فهل ستلبّي إسرائيل الشروط التي فرضها الله، وهي شروط لها مفعولها الراجع؟

سيلقي هذا السؤال بظلاله على كامل السرد الطويل الممتدّ من فتح كنعان في بداية **سفر يشوع** وحتى سقوط أورشليم بيد البابليين في نهاية **سفر الملوك الثاني**. وستحافظ شخصية الله طوال هذا السرد على كونها بوجه عام شخصية مولى بالنسبة لأتباعه بني إسرائيل. وهم في البداية أتباع مخلصون عموماً، يحفظون بنود اتفاقه معهم، فيقوم هو من طرفه بما ينبغي عليه، ويقودهم إلى النصر. إلا أنهم يتخلّون في النهاية عن الاتفاق، فيتخلّى عنهم، كما هو متوقّع، ويتركهم لأعدائهم ليعانوا هزيمة كارثية منكرة. وهذا يعني أنّ شخصية الربّ الإله تبقى شخصية مستقرّة من **سفر يشوع** إلى **سفر الملوك الثاني** قياساً بما شهدناها عليه من **سفر التكوين** وحتى **سفر التثنية**، مع أن الأحداث هنا لاتقلّ اضطراباً وعنفاً. وبعبارة أخرى، فإنّ التركيب المحقّق في **سفر التثنية** لاتحطمه الأحداث التي تلي بعد ذلك.

بيد أنّ ثمة عناصر مستجدّة يكتشفها الله في ذاته ضمن هذه الهوية المستقرة عموماً. فهو (1) ـ فاتح، كنوعٍ من التطورِ في المحرّر السابق، وهو (2) ـ أبٌ، كنوعٍ من التطور في صديق العائلة السابق، وهو (3) ـ حكمَ، كنوعٍ من التطور في المشرّع السابق.

1 ـ **الفاتح: في سفر يشوع** يصيب الربّ الكنعانيين بما سبق له أن وعد به في **سفر الخروج** 23: 27: «وأرْسِلُ هيبتي أمامكَ، وأكسر جميع الأمم الذين تصير إليهم، وأجعل جميع أعدائك بين

يديك مدبرين». ولكي يقطع المرء وعداً ما فلا بد أن يكون في نظر نفسه شخصيةً منسجمةً مع الوعد المقطوع. وحين يعد الله بالفتح، فإنه يفهم أن الفاتح موجوداً أصلاً في شخصيته. وبهذا المعنى فإن **سفر يشوع** لايأتي بالنسبة لشخصية الربّ إلّا بتطور كميّ أو تطور في الدرجة، حيث يضع الربّ أقواله موضع الفعل ويرى على نحوٍ مكتملٍ مايقتضيه وعده الأصلي لإبراهيم، ذلك الوعد الذي قطعه الربّ دون أن يكون لديه في حينها مالديه الآن من وعيّ للذات.

حين وعد الله إبراهيم بخصوبة تفوق خصوبة البشر لم يستشرف أنّ هذا الوعد سيضطره أن يصير إلهاً للحرب كي يحرر ذرّية إبراهيم من مصر. لكنه ما إنْ لطّخته الدماء في تلك الحرب الأولى حتى تحقّق أنه لابدّ من حرب أخرى. ولذا لم يكن ثمّة ضرورة لأن يصرخ إليه بنو إسرائيل من الصحراء طالبين وطناً، فهو يستبق حاجتهم، ويقدّر أنّه كي يفي بوعده السابق بالأرض لابد أن يصبح فاتحاً وينتزع أرض الميعاد من أيدي أهلها. وهذا يعني أنّ عنصر الفاتح في شخصيته قريب من عنصر المحرِّر، بيد أنّ هنالك فارقاً.

يقدّم النصّ فرعون مصر بصورة المضطهِد لبني إسرائيل، ولذا يكون إذلاله هو العقاب الذي يستحقّه. وعلاوةً على هذا، فإنّ الربّ يبدو مهتماً بأن يعرف الفرعون من الذي هزمه. أما الكنعانيون، بالمقابل، فلا يقدّم النصّ أية إساءة يقترفونها ضد بني إسرائيل، وإنما إساءتهم هي إساءة بالسلب وغير مقصودة إذ يرى الربّ أنّهم يقفون بمثابة إغواء لإسرائيل بديانتهم غير الإسرائيلية التي يمارسونها. وحين يُطْرَدون أو يُبادرون لايهمّه أن يعرفوا، كما عرف فرعون، أنّ مصيرهم هذا هو تحقيق لمشيئته. وهكذا يبدو الله وإسرائيل مخلصين واحدهما للآخر في تحالفهما الرامي إلى فتح كنعان، إلا أنهما متوحشان قاسيان من جهة أخرى. وهذا المزاج الوحشيّ سيزداد قتامةً شيئاً فشيئاً وفي نهاية **سفر القضاة** سيؤثر حتى على العلاقات بين أسباط إسرائيل الإثني عشر.

2 ـ **الأب**: من الملفت للانتباه أنّ الإصحاحات الأولى من **سفر صموئيل الأول**، والتي تلحق مباشرةً بما في الإصحاحات الأخيرة من **سفر القضاة** من همجية يمارسها الإسرائيليون بين بعضهم بعضاً، تشتمل على حادث مفعم بالحنان والرقّة، وتنتهي بصلاةٍ تلامس المشاعر. ومع أنّ الله يُخَاطَبُ في هذه الصلاة بوصفه «ربّ الجنود»، إلا أنّها المرّة الأولى التي يُمَجَّد فيها بوصفه صديق المظلومين ضدّ جبروت القوّة العسكرية. ومع أنّ العنصر الحربيّ في هويّته يظلّ مسيطراً، فإنّ ثيمةً فرعية من الاهتمام الاجتماعي تبدأ بتعقيد تلك الهوية. ولأنّ هذه الصلاة الضارعة تصدر عن امرأة تطلب منه النسل والذريّة، فإنّ هذا يعيدنا إلى اهتمامات الربّ المتواضعة، الصداقية بوصفه «إلهاً خاصاً» في **سفر التكوين**. بيد أنّ الربّ في تلك المناسبات الأولى لم يكن قد صار إلهاً للحرب. ومامن أحدٍ ممّن دعوه في حينها نظر إليه بوصفه صديقاً للمسكين والضعيف. ففي تلك المناسبات كان الله صديقاً غير مسلّح لعائلة واحدةٍ ممتدّة؛ أما هنا فهو صديق مسلّح حتى أسنانه لجميع المضطهدين، ضمنياً على الأقلّ.

ويحصل مزيد من التطور في الاتجاه ذاته حين يعقب علاقة الله الشخصية مع يوسف وصداقته مع موسى أول إشارة يشيرها الله إلى نفسه بوصفه أباً، مهما تكن هذه الإشارة مترددةً وحائرة. فأمام الحماسة والغيرة التي يظهرها داود تجاهه، يعلن الله أنه سيتّخذ سليمان، ابن داود، ابناً له (**سفر صموئيل الثاني** 7). وهكذا تبقى علاقة الله الأساسية مع إسرائيل علاقة مولى بأتباعه في الوقت الذي تبزغ ضمن هذه العلاقة علاقةٌ جديدة ووجهٌ متطور من أوجه شخصية الله. وهذا المشهد العابر على الرغم من قوته في روايته الأولى هذه سوف يُوَسَّع ويُزَخْرَف على نحو رفيع في روايته الثانية في **سفر أخبار الأيام** ويضفي على الأبوة طابعاً ناموسياً بوصفها حقيقة الله الأعمق. فالله في **سفر صموئيل الثاني** ليس أباً بَعْدُ بكلّ جوارحه، فهذه ليست سوى بداية تعرّفه على نفسه في هذا الدور.

3 ـ **الحَكَم**: حين أنقذ الله إسرائيل من مصر، لم يكن يدرك أنه يعيد النظر في النظام العالمي. إلا أنه مع نهاية **سفر الملوك الثاني** يتمالك نفسه ويعي أنّه ليس مولىً لإسرائيل وحسب بل حكم في العلاقات بين الأمم. ومع أنّ هويّة الله كمشرّع لإسرائيل لاتشتمل على هذا الدور التحكيمي العالمي، إلا أنها الأساس الذي بُنِيَ عليه هذا الدور.

يبدأ خطّ الحبكة هذا بغزو كنعان وفتحها وينتهي بالهزيمة والسبي على يد البابليين، وهو يمتد من **سفر يشوع** إلى **سفر الملوك الثاني**. وهو بلغة **التثنية** قصة إخلاص وبركات يتبعها ردّة ولعنات. وثمة كثير من الأحداث في هذه الأسفار الستة لايلعب فيها الله دور الشخصية المركزية. فاستقرار شخصيته الذي تحقق في **سفر التثنية** يمكّنه من أن يصبح جزءاً من المشهد، إلى حدٍّ ما، بدلاً من أن يكون واحداً من شخصيات المسرحية. رمايجعل التغيرات الطارئة عليه تغيرات مصيرية ليس الأثر المباشر الذي تتركه، فهي لاتترك إلا أثراً طفيفاً، بل كونها نقاط انطلاق للشفاء والعودة إلى الوضع السويّ اللذين على الله أن يحاول تحقيقهما بعد أن جرّ لعناته على إسرائيل بأقصى مايكون من الرعب، شأنه في ذلك شأن إسرائيل التي انصبّت عليها هذه اللعنات الرهيبة وعليها الإبلال منها(*).

(*) ـ لابدّ من التنويه هنا إلى أنّ سفري صموئيل الأول والثاني في ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن جمعيات الكتاب المقدس المتحدة يدعيان سفري الملوك الأول والثاني في الترجمة الصادرة عن دار المشرق، في حين أنّ سفري الملوك الأول والثاني في الترجمة الأولى يدعيان سفري الملوك الثالث والرابع في الترجمة الثانية.

الفاتح

«ولم يُبْقُوا نَسَمَةً»

يشوع، القضاة

ثمّة أساس متين لما يؤمّن به المؤرّخون النقّاد من وجود «**تاريخ تثنويّ**»، هو عبارة عن عمل تأليفي يبدأ مع **سفر يشوع** وينتهي مع **سفر الملوك الثاني**، ويشكّل **سفر التثنية** بالنسبة له استهلالاً طويلاً وممتدّاً. وسواء قُرِئَ **سفر التثنية** بوصفه قصة الله أو قصة الإنسان، فإنه يعمل كخاتمة وكبداية معاً. فلو لم يكن موجوداً، لانتقل السرد مباشرةً من موت موسى (الذي كان سيأتي في نهاية **سفر العدد** وليس في نهاية **سفر التثنية**، كما هو الحال) إلى فتح كنعان. ومع أنّ مثل ذلك كان سيجعل العرض أسرع، لكنه كان سَيُنْقِص كثيراً من حيوية الله في أذهاننا قياساً بحيويته التي نجدها في **التَنَخ** كما نقرأه الآن. ذلك أن **التثنية** يلمّ شتات الله في وحدة واحدة، ويدفع بحضوره إلى الذروة قبل أن يعبر يشوع الأردن مباشرةً. ومع أنَّ موسى هو الذي يتكلّم، بثقة الخطيب المفوّه التي تعرف حدودها، إلا أنّ «الربّ إلهنا» هو من يترك في النهاية الانطباع الأقوى على مخيلتنا، نظراً لمرماه الواضح، وحيويته الطاغية، ومزجه الفريد بين القسوة والدفء.

ومع بداية الفعل الذي سيملأ **سفر يشوع**، **وسفر القضاة**، **وسفري صموئيل الأول والثاني**، **وسفريّ الملوك الأول والثاني**، وهي الأسفار التي تُدعى في التراث اليهودي «**الأنبياء الأوَل**»، فإنّ السؤال في أذهان القرّاء أو السامعين هو: هل ستحفظ إسرائيل العهد أم لا؟ لأنها إذا حفظته، كلّ شيء سيكون على خير مايرام. وإذا لم تحفظه، كلّ شيء سيكون على أسوأ حال.

كلّ شيء يسير على مايرام في البداية. فبقيادة يشوع، الذي يقوم مقام موسى، يمارس بنو إسرائيل مذابح إبادة جماعية بحقّ إحدى وثلاثين مدينة كنعانية، ومرّة واحدة فقط يأخذون سكان مجموعة من المدن المتجاورة عبيداً، بسبب وعد متسرّع من يشوع (يشوع 9). ونلاحظ وجود تشديد على الإبادة الشاملة بتعابير شتّى. فالقتل في مَقِّيدَةَ طال «كلّ نَفْسٍ فيها، لم يبقوا فيها باقياً» (10: 30). واستمر ضرب حاصور بحدّ السيف «حتى أفنوهم، ولَم يبقوا نَسَمَةً» «11: 14». وكانوا يقتلون الرجال والنساء جميعاً؛ أما البهائم والأسلاب فيغنمها بنو إسرائيل لأنفسهم (8: 25 ـ 27). ولكي نقدّم مثالاً واحداً مفصّلاً، فإنّ خراب العَيّ يبدأ بإحراق بني إسرائيل لهذه المدينة. فيفرّ سكانها إلى البرّية، حيث يقنصهم بنو إسرائيل ويقتلونهم. وبعد ذلك يعود الفاتحون إلى المدينة ويقتلون من بقي من أهلها، تاركين الملك للآخر:

> ***ولمّا فَرَغَ بنو إسرائيل من قتل جميع سكّان العيّ في الصحراء وفي البَرية حيث لحقوهم، وسقطوا جميعهم بحدّ السيف، عن آخرهم، رَجَعَ جميع إسرائيل إلى العيّ وضربوها بحدّ السيف.***

وكان جُمْلَةُ من قُتِلَ في ذلك اليوم، من رجلٍ وامرأة، اثني عشر ألفاً، جميع أهل العيّ.

ولم يَرْدُدْ يشوع يده التي مدّها بالحربة حتى أَبْسَلَ جميع سكان العيّ. فأمّا البهائم وسَلَبُ تلك المدينة فغنمها إسرائيلُ لأنفسهم، على حسب أمر الربّ الذي أمر به يشوع.

وأحرق يشوع العيّ، وجعلها تَلَّ رَدْمٍ إلى الأبد، خراباً إلى هذا اليوم. ومَلِكَ العيّ علّقه على خَشَبَةٍ إلى المساء. وعند غروبِ الشمس، أَمَرَ يشوع فأنزلوا جثته عن الخشبة وألقوها عند مدخل باب المدينة. وجعلوا عليها جَثْوَةً كبيرةً من الحجارة إلى هذا اليوم.
(8: 24 - 29).

إن إسرائيل بقيادة يشوع موحَّدة ومتحمّسة، على الرغم من انحراف طفيف في حماستها سرعان مايتمّ تصحيحه، أما الربّ فيغدق عليها الانتصارات التي وَعَدَ بها.

ورواية الفتح تبدأ في شكيم التاريخية وتنتهي فيها. شكيم المدينة التي كانت أول مدينة يزورها إبراهيم حين جاء به الربّ إلى أرض كنعان. وشكيم أول قطعة من الأرض يعمد يعقوب إلى شرائها، ويعقوب هو إسرائيل مجسَّدةً في شخص. وشكيم أيضاً هي أول اقتراب بني إسرائيل من الإبادة المقدَّسة يوم اغتُصِبَتْ دينة فيها، وكانت تلك الإبادة نذيراً بالفتح اللاحق. وحين أُسِرَ يوسف وبيع عبداً في مصر، كان قد قصد شكيم أولاً. أما موسى فأَمَرَ أن تقرأ البركات واللعنات قراءة شعائرية في شكيم، وهو أَمْرٌ نفّذه يشوع بعد أن دخل الأرض وقبل أن يهاجم سكانها. وفي نهاية حياة يشوع، ومع اكتمال هذه الفتوحات المثيرة، فإنّ هذا الفاتح يلقي خطبة أخيرة لاتُنسى في شكيم، خطبة يستجيب لها بنو إسرائيل كرجل واحد في نوبة من الحماس لن تتكرر مرّة أخرى:

فأجابَ الشعب، وقالوا: «حاشَ لنا أن نترك الربَّ ونعبد آلهةً غريبة! لأنّ الربّ إلهنا هو الذي أخرجنا نحن وآباءنا من أرض مصر، من دار العبودية، الذي صنع على عيوننا تلك الآيات العظيمة، وحفظنا في جميع الطرق التي سلكناها وبين جميع الشعوب الذين عَبَرْنا فيما بينهم. وقد طرد الربّ من وجهنا جميع الشعوب والأموريين الساكنين في الأرض. فنحن أيضاً نعبد الربّ لأنهُ إلهنا». *(24: 16 - 18).*

ويحذّر يشوع الشعب من أنّ الربّ لن يصبر على ذنوبهم وخطاياهم إذا ماتركوه وعبدوا آلهة غريبة. لكنهم يُبدون صلابةً: «كَلاَّ، بَلِ الربَّ نَعْبُدُ».

فقال يشوع للشعب: «أنتم شهود على أنفسكم أنكم قد اخترتم لأنفسكم الربّ لتعبدوه». فقالوا: «نحن شهود». «فالآن انزعوا الآلهة الغريبة التي فيما بينكم ووجّهوا قلوبكم إلى الربّ، إله إسرائيل». فقال الشعب ليشوع: «الربُّ إلهنا نعبد ولصوته نسمع». *(24: 22 - 24).*

ويموت يشوع بعد فترة وجيزة من هذا، ويُدْفَن في جبل أفرائيم، ورفات يوسف، التي جلبها موسى ويشوع من مصر، يُعاد دفنها في شكيم، التي تقع أيضاً في منطقة أفرائيم. وأفرائيم ومَنَسَّى، ابنا يوسف، هما الرقم واحد في إسرائيل بلا منازع، السبط المختار بين الشعب المختار. ويوسف يعود أخيراً إلى الأرض مع وصول خطة الربّ إلى مايبدو وكأنه تحققها المكتمل.

بيد أنّ أفعال بني إسرائيل سرعان ماتثبت أنها أقلّ جسارةً من أقوالهم. فمنذ أوائل **سفر القضاة**، نجد قائمة بالأسباط الإثني عشر وتعداداً للكنعانيين وغيرهم من السكان الذين فشل كلّ سبط من إسرائيل في طردهم. ويلي ذلك مباشرةً ظهور الربّ في هيئة ملاك يصدر حكمه المصيريّ الحاسم:

وقلتُ إني لاأنقض عهدي معكم إلى الأبد. وأنتم، لاتعاهدوا أهل هذه الأرض؛ واهدموا مذابحهم. فلم تسمعوا لقولي، فماذا فعلتم! فلذلك قلتُ أيضاً إني لاأطردهم من وجوهكم؛ بل يكونون على جنوبكم، وتكون آلهتهم لكم وَهَقاً. فلما قال ملاك الربّ لجميع بني إسرائيل هذا الكلام، رَفَعَ الشعب أصواتهم بالبكاء. *(قضاة 2: 1 - 4).*

والحقيقة أنَّ هذين الحكمين اللذين يعلنهما الربّ يتمّان كلاهما. فسكان الأرض ينقلبون على إسرائيل، وإسرائيل لاتعود في صراعها معهم تلك القوّة التي لاتُقْهَر. وينقسم جيش يشوع إلى عصابات محليّة محاربة يقودها العديد من الرؤساء («القضاة»). ويتبع ذلك حالة من التنافس والصراع الواضح الذي لاينتهي. ومن جهة أخرى، فإنّ أبِيَملِك المرتدّ، ملك إسرائيل الأول الدّعيّ، يقوم بانقلاب في شكيم مبتدئاً الحلقة الأولى في سلسلة طويلة من الارتدادات إلى آلهة كنعان. فالردّة، ذاك الإغراء القائم منذ اللحظة الأولى لعهد إسرائيل مع الربّ، تصبح الآن حالة متكررة كما لم تكن من قبل. وشيئاً فشيئاً تأخذ الأمّة بالتحوّل عن دينها.

وفي النهاية ستجتمع الردّات المحلية المتكررة في ردّة كبيرة شاملة. وهنا ستحلّ الكارثة بإسرائيل. لكن هذه اللحظة لاتأتي إلا بالتدريج، ذلك أن القضاة المحليين المتحلّين بصفاتٍ كارزمية، وعدداً من الأنبياء، وحفنة من الملوك الأتقياء الشاذين عن القاعدة، يؤجّلون هذه اللحظة ويؤخرون قدومها، ويَدْعُون الأمة إلى الصلاح، ويقودونها مرة أخرى، لوهلةٍ، إلى النصر. بيد أن الخط البياني في انحدار شديد وعنيد ينتهي بتحقق اللعنة الأخيرة المتوقَّعة في **التثنية** 28: حصار، وفتح، وسَبْي. وفي نهاية **سفر الملوك الثاني**، تُفْقَأ عينا ملك إسرائيل الأخير بعد أن يَشْهد ذبح ابنيه، أما ماتبقّى من إسرائيل المهزومة المنهكة فيُسَاق إلى الأسر في بابل. وهكذا تحفّ الإبادة بـ **التاريخ التثنويّ** من جانبيه، الإبادة التي تُنْزِلها إسرائيل بأعدائها في البداية والإبادة التي يُنْزِلها أعداء إسرائيل بها في النهاية. والإبادتان مشيئة الرب وتدبيره.

تبدأ الحركة الحلزونية المتنازلة بانقلابٍ يرمي إلى تحويل تحالف الأسباط الذي أقامه موسى ويشوع إلى ملكية. ويقتل أبِيَملِك إخوته السبعين، أبناء القاضي جِدْعُون، في خطوةٍ متّصلةٍ بعبادة إله محلّي يُدعى باسمٍ خادعٍ هو **بَعْل بَرِيت** («بعل العهد») أو **إيل بَرِيت** («إيل العهد»).

والمقاومة الأساسية لأبيملك لاتأتي من بني إسرائيل المخلصين، بل من أهل شكيم الأصليين، ذرّية شكيم بن حَمُور (والمقاومة تستحضر اسم هذا الأخير) الذي قتله ابنا يعقوب. ولكن أبيملك يُخمد المقاومة ويدمّر شكيم. لكنه لايلبث أن يُقْتَل هو نفسه بعد فترة وجيزة، وبقتله فإنّ أول ملكية في إسرائيل ومعها سطوة شكيم الدينية السياسية ينتهيان معاً. وحين نسمع بشكيم مرّة أخرى، يكون تابوت العهد قد انتقل إلى شيلو

خَرَابُ شكيم لحظةُ صدمةٍ عميقة وقوّية، إلا أنّ نوعاً آخر من العنف الأشدَّ صدمةً يأتي في الإصحاحات الأخيرة من **سفر القضاة**. ولاشكّ أنّ بني إسرائيل قد أنزلوا بالمدن الكنعانية المفتوحة عنفاً مريعاً في **سفر يشوع**، إلا أنّ رواياتها جاءت مقتضبةً مقتصرة على الخطوط العريضة. أما البطولات الفردية الشجاعة فلم تردْ إلا باستثناءات قليلة سواء كانت من طرف بني إسرائيل أو من طرف أعدائهم. وفي **سفر القضاة**، فإنّ ذلك الجيش الذي كان من قبل جيشاً موحّداً، منضبطاً، وغازياً، يتفسّخ الآن ويتفكك إلى عصابات مقاتلة، أو ميليشيات في أفضل الأحوال. ومع أنّ القضاة المتعاقبين الذين سيطروا على الميليشيات كانوا يحكمون على إسرائيل كلها إسمياً، إلّا أن كلاًّ منهم كان يأتي من سبط مختلف، وأعمالهم المدوَّنة لم تتجاوز الإطار المحلي أبداً. ومامن قاضٍ يتكلّم عن الربّ أو بدلاً منه كما فعل موسى أو يشوع. وإذا شئتم، فإنهم جميعاً ممتلئون حماساً لكنهم غيرُ مُلْهَمين، وبعضٌ من حماسهم فقط مصدره الربّ. وهكذا نجد، في **القضاة** 18، قرب نهاية السفر، أن سبط دان لم يكن يسعى إلا إلى التوسّع الإقليمي حين تركوا تخمهم وجاؤوا إلى لايش، في أقصى الشمال، «إلى شعب ساكنٍ مطمئن، فضربوهم بحدّ السيف وأحرقوا المدينة بالنار. ولم يكن لهم منقذ، لأن المدينة بعيدة من صيدون ولم يكن بينهم وبين أحدٍ علاقة» (قضاة 18: 27). فاختيار بني دان لايش تمّ لأسباب استراتيجية محضة.

ويأتي أسوأ حادث وحشي من حوادث **سفر القضاة** في الإصحاح التاسع عشر، وهو حادث بين بني إسرائيل أنفسهم. وفي هذا الحادث يكون رجلٌ لاويٌّ (من بني لاوي، الكهنة) مرتحلاً مع سرِّيته في المنطقة القريبة التابعة لسبط بنيامين، ويحلّ ضيفاً في بيت رجل أفرائيمي يقيم في المنطقة. وفي تلك الليلة يحيط رجال المدينة، من بني بنيامين، بالبيت ويقرعون الباب طالبين الضيف من أجل الجنس، في تكرار لإثم سدوم: «أَخْرِجِ الرجل الذي دخل بيتك، لنعرفه» (19: 22). وكما في سدوم، يقدّم المضيف للمهاجمين ابنته العذراء وسرية الضيف. لكن بني بنيامين يرفضون العرض. وعندئذ يأخذ الرجل سريته ويخرجها إليهم فيقضي بنو بنيامين الليل وهم يسيئون إليها، والحقيقة أنهم يغتصبونها حتى الموت.

... فعرفوها وتعللوا بها الليل كلّه إلى الغداة؛ وتركوها عند مطلع الفجر.

فجاءت المرأة عند إقبال الصباح؛ وسقطت عند باب بيت الرجل حيث كان مولاها، وكانت هناك إلى النهار. فقام مولاها بالغداة، وفتح باب البيت وخرج ليذهب في سبيله؛ فإذا بالمرأة، سريته، مطروحة على باب البيت، ويداها على العتبة. فقال: «قومي بنا ننطلق». فلم تجبه. (19: 25 - 28).

إنها لنقلة بارعة من السارد أن يضع الجملة الأشدّ قسوةً في هذا الحادث على فم مالك المرأة أو مولاها وليس على فم مغتصبيها. لكن اللاوي ليس بمنأىً عن الغيظ، وإن لم يكن مجرَّداً من الشفقة. وردّه على قتل سريته كان بأن قطع جسدها اثنتي عشر قطعة ووزّعها في تخوم إسرائيل لكل سبط قطعة ماعدا سبط بنيامين. وعندئذ خرج بنو إسرائيل كلهم واجتمعوا كرجل واحد، جميع أسباط إسرائيل، وساروا ضد سبط بنيامين، وقتلوا كلّ رجال السبط، ونسائه، وأطفاله، وبهائمه وأحرقوا كلّ مدنه. ولم يَنْجُ من بني بنيامين إلا فلول قليلة فرّتْ هاربةً في طريق البريّة، ويحلف رجال إسرائيل ألا يزوجّ رجل منهم ابنته لبني بنيامين، لكنهم سرعان مايتحققون أن ذلك يعني انقراض سبط من إسرائيل إن لم يجدوا حلاً. ويجدون هذا الحلّ، إذْ ينتبهون إلى أنّ ثمة مدينة إسرائيلية واحدة، هي يابيش، لم تبادر إلى العمل المشترك ضد بني بنيامين، فيرسلون جيشاً يقتل جميع أهلها، بما في ذلك النساء والصبيان، ماعدا البنات العذارى. فيجلبون هؤلاء البنات إلى المحلّة في شِيلُو، ويستدعون من بقي من بني بنيامين إلى الصلح، ويعطونهم النساء اللواتي استبقوهن من نساء يابيش، فلا يكفينهم (عدد الفارّين من بني بنيامين هو ستمئة رجل وعدد النساء الناجيات من يابيش، هو أربعمئة عذراء). وعندئذ يوصي بنو إسرائيل بني بنيامين بأن يكمنوا في الكروم ما أن يأتي عيد الربّ السنوي في شيلو، فيرصدون بنات شيلو ما إنْ يخرجن للرقص والاحتفال، فيخطف كل رجل امرأة من بنات شيلو وينطلق إلى أرض بنيامين دون عقاب، وبذا يُحْفَظ سبط بنيامين واحداً من الأسباط الاثني عشر.

الأب

«يا أَبْشَالُومُ، ابْنِي، يا بُنَيَّ!»

صموئيل الأول والثاني

انتهى **سفر القضاة** بوصف إسرائيل وهي تغوص في الوحشية، والكلبيّة الدينية، والتفسّخ الجنسي، أما السفر الأول من **صموئيل** فيبدأ بمزيج مدهش من الوقار والرصانة. لقد انصرم بعض الوقت (لعلّه قَدْرٌ كبير)، ونحن في شِيْلوَ مرّة أخرى، المدينة المحلّة أو المزار حيث سُمِح لبني بنيامين أن يغتصبوا النساء دون عقاب. وفي هذه الأثناء كانت شيلو قد خلفت شكيم كمركز ديني لإئتلاف الأسباط الإثني عشر، ويبدأ الفعل بأفرائيميٍّ يختلف كثيراً عن ذاك الذي قطع جثة سريته.

أَلْقَانَةُ له امرأتان: فَنِنَّةُ التي رُزِقَتْ ببنين، وحَنَّةُ التي يحبّها ولم تُرْزَق ببنين. وفَنِنَّةُ تسخر من حنّة التي يحبّها ألقانة وتغيظها لعقمها:

وهكذا كان يحدث كُلَّ سَنَةٍ، عند شخوصها إلى بيت الربّ، فكانت تُغْضِبُها، فتبكي ولاتأكل. فقال لها ألقانة زوجها: «يا حنّة، مالك باكية ومالك لاتأكلين؟ ولماذا يكتئب قلبك؟ أَلَسْتُ أنا خيراً لك من عشرة بنين؟» *(صموئيل الأول 1: 7 - 8).*

«ألستُ أنا خيراً لك من عشرة بنين؟» إنّها الجملةٌ مثيرة تلفت الانتباه برقّتها ولطفها، وذلك في سياق يعود بنا رجوعاً إلى إبراهيم وسارة، إلا أنّه يشتمل أيضاً تلك الاغتصابات التي سمعنا بها منذ قليل في شيلو وذلك الاغتصاب حتى الموت والذي تبعه تقطيع أوصال السرّية. بيد أنّ المدهش أكثر من هذا الكلام الذي يُعْتَبَر أول كلام لطيف يصدر عن رجل إسرائيلي لامرأة إسرائيلية هو تلك الخطوة التي هي أول خطوة تدير ظهرها لطغيان الخصوبة، وإنْ تكن خطوة صغيرة. ففي مجتمع يعرف تعدد الزوجات، ويمكن فيه للزوجة العاقر أن تقوم مقام الخليلة، ولدى ألقانة فيه فتنة للبنين، يصبح مايقوله ألقانة مهّماً، ذلك أنّ الله والإنسان على السواء لايزالان مسكونين بهاجس التكاثر. ومع أنّ الحبّ والتفضيل القائم على الحبّ ليسا مجهولين تماماً (تفضيل رفقة ليعقوب، ويعقوب لراحيل، ويعقوب ليوسف، الخ) إلا أن دونيّة الحب بين الأزواج قياساً بخصوبة الأم أمر لاتخطئه العين. ونلاحظ هنا أنّ الترجمة الحرفيّة للجملة المذكورة هي: «أليس أنا أكثر لكِ من عشرة بنين؟».

لكن حنّة تريد أن تكون أمّاً، على الرغم مما قاله ألقانة. وفي الآيات التي تلي قول ألقانة مباشرة، نقرأ:

وقامت حنّة، من بعد ما أكلوا وشربوا في شيلو. وكان عالي الكاهن جالساً على كرسي أمام عضادة هيكل الربّ. وهي مكتئبة النفس، فصلّت إلى الرب، وبكت. ونذرت نذراً إلى الربّ، وقالت: «يا ربّ الجنود، إنْ أنت نظرت إلى عناء أَمَتِكَ

وذكرتني ولم تنسَ أَمَتِك، ورزقتَ أَمَتَكَ مولوداً ذكراً، أحرره للربّ كلّ أيام حياته؛ ولايَعْلُ رَأْسَهُ موسى». (1: 9 - 11).

ونلاحظ هنا أن حنّة التي تنذر أن يكون ابنها مايدعوه **التنخ** «nazirite»، أي كاهناً في مَقْدِس، تشعر أنّ لها الحقّ في أن تشكو همّها للرب.

ولكن من هو الربّ الذي تشكو له هذا الهمّ؟ إنه «ربّ الجنود»، كما قالت في تضرّعها له. فهـي تتضـرّع، إذاً، لربّ الجنود، إله الحرب، وليس لإله الخصب. وعبارة «ربّ الجنود» في العبـرية هـي yahweh seba'ot، وتتـألـف مـن الناحيـة الصرفيـة مـن فعل، yahweh، واسم، seba'ot، مع أنها تعمل نحوياً كاسم. ويعتقد بعض الباحثين أنّ الشكل الأصلي الكامل للإسم yahweh seba'ot، «ربّ الجنود»، ربما كان الاسم - الجملة el yahweh seba'ot، «إيـل يحشـد الجنـود». ويمكـن أيضـاً أن يكـون الإسـم الكامـل للإلـه الـذي تتضـرّع إليـه حنّـة هو ba'al yahweh seba'ot، «بعل يحشد الجنود». وهذا يعني أن الفاعل في هذه الجملة قد ضاع بالاختصار، كما يحصل كثيراً، إلا أننا نستطيع أن نستنتج من المفعول به وحده أن الإله الذي يشير إليه الاسم هو إله محارب.

ولكن أليس محارباً غير عاديّ هذا المحارب الذي تستطيع حنّة أن تطلب منه هذا الطلب؟ إنّ الربّ، إله إسرائيل، هو اندماج شخصيات إلهية عديدة. وهذا الطلب قد يكون ملائماً لواحدةٍ من هذه الشخصيات، هي شخصية «الإله الخاص»، صديق العائلة. وكنا قد رأينا كيف تقدّمت منه ليئة وراحيل بطلبات مماثلة. أما بالنسبة لشخصية أخرى، كشخصية إيل، فهو أقلّ من الحدّ الأدنى لما يمكن أن يهتّم به. وبالنسبة إلى شخصية ثالثة، كشخصية الإله الذي تتوجّه إليه حنّة بتضرّعها، فهو غير ملائم؛ لأن «ربّ الجنود» يُعنى بالحرب لا بالخصوبة. إلا أنّ هذه اللحظة بالضبط من التُّقى الطاهر الذي لم نرَ من قبل مثيلاً له في إسرائيل، تمثّل بداية تشوّش واضطراب في الاعتبارات السابقة.

لقد كان بعل الكنعاني، كما أشرنا، إله حربٍ عنيف وإله خصوبةٍ عربيد. ومع أننا نجد إشارات لاتُحصى تشير إلى أن حنّة هي آخر من يمكن أن يتحول إلى عبادة بعل بين بني إسرائيل. إلا أنها حين تلتمس طفلاً من الربّ، مولى إسرائيل وقائدها في ساحة الوغى، تقاربه كإله يشبه بعل كثيراً من حيث وظائفه. وبمقدورنا أن نتصوّر أن غلطتها هذه، في الخلط بين الربّ وبعل، هي غلطة بريئة ليس إلاّ. إلا أنّ حالات الخلط غير المقصود في تاريخ إسرائيل قد لعبت دوراً في ظهور الربّ الإله كشخصية جامعة تشتمل على العديد من الشخصيات الممتزجة معاً.

ومع أنّ مزيداً من حالات الخلط/ الاندماج قد صار مُحَظَّراً بعد **سفر التثنية، فإنّ** هذا الحظر لم يُحْتَرَم وانتُهِكَ على نطاق واسع. فبعضٌ من الشعب - وأحياناً جميع الشعب - ماانفكّ يوفّق بين المعتقدات الدينية. ونحن حين نضع الأمر بهذه الصورة، ونستخدم مصطلح **التوفيق، فإننا** نستخدمه كما يستخدمه المؤرّخ المعاصر بلغته الحيادية، بخلاف المؤرّخ التثنوي الذي يرى في هذا التوفيق تخلّياً عن عهد إسرائيل مع الربّ. فمن منظور تاريخيٍ معاصرٍ وحياديّ، يُلاحَظُ أن تحمّل

إسرائيل الرسمية للآلهة الأخرى يضعف كلما زاد إدراك قيادتها لفرادة الديانة الإسرائيلية. أما من منظور **التَنَخ** ذاته، فهذا التحوّل ذاته هو في حقيقته تحوّل في الربّ الإله ذاته. فبينما لم يكن ليبالي بالآلهة الأخرى أيام علاقته بآدم، ونوح، وإبراهيم، ويعقوب، ويوسف، يصبح الربّ «غيوراً» فجأةً، بدءاً من موسى، والغيرة كما نعلم هي عكس اللامبالاة. أما السرد الذي يجري من **يشوع** إلى **سفر الملوك الثاني** فيجسّد، مرّة بعد مرّة، هذا الصراع المركزي بين الله الغيور مؤخَّراً والشعب الذي اعتاد على إقامة علاقات مختلطة.

وفي عودة إلى القصة في **صموئيل الأول**، نجد أن الربّ يستجيب لتضرّع حنّة، فتضع ولداً، هو صموئيل، الذي سيترأس الموضع المقدّس في شيلو كاهناً ونبياً ثم يتوّج أولّ ملك على إسرائيل. وكلّ هذا كان لايزال في علم الغيب حين نطقت حنّة بصلاة شكر وامتنان مَدَحْت فيها الربّ الذي أعطاها الصبي، وأشارت إليه نشوانةً بأنّه الخالق، والمحارب، وصديق المنسيّ والمحتاج، والقيّم على الحياة (الخصوبة) وعلى الموت (الجحيم أو العالم السفلي) أيضاً، ديّان العالم وحَكَمُه، كلّ ذلك في آنٍ معاً. ونقرأ في الثلث الأوسط من هذه الصلاة:

كُسِرَتْ قِسيُّ الجبابرةِ،
وتَنَطَّقَ المُتَخَلِّجُونَ بالقوّةِ.
آجَرَ الشَّبَاعى أَنْفُسَهُمْ بالخبزِ؛
والجِيَاعُ استغنوا.
بَلِ العَاقِرُ وَلَدَتْ سَبْعَةً،
والكثيرةُ البنينَ ذَبِلَتْ.
الربّ يُميتُ ويُحْيي،
يُحْدِرُ إلى الجحيمِ ويُصْعِدُ.
الربّ يُفْقِرُ ويُغْني،
يَحُطُّ وَيرفَعُ.
يُنْهِضُ المسكينَ عن التراب،
يُقيمُ البائسَ من المَزْبَلَةِ،
ليُجْلِسَهُ معَ العظماء،
وَيُملِّكَهُما عرش المجد.
لأنّ للربّ آسَاسَ الأرضِ؛
وقد وضع عليها المسكُونَةَ. (2: 4 - 8).

مايلفت الانتباه بصورة خاصة في صلاة حنّة هذه، إلى جانب خلطها صفات الشخصية الإلهية معاً، هو أنها أولّ من يقول إن الله يُعنى بالفقير، والمسكين، والبائس، فضلاً عن العاقر.

فالدونيّة (لكي نستخدم كلمةً جامعةً لكلّ هذه الأبعاد) لم تسترعِ قبل الآن أيّ اهتمام خاص من قبل الربّ. فحين صرخ بنو إسرائيل في مصر، لم يستجب لصراخهم لأنهم كانوا عبيداً في المقام الأول، بل لأنهم شركاؤه في العهد. ومع أن حنّة تقصد المسكين والبائس من بني إسرائيل، إلا أن ثمّة إلحاحاً جديداً ومميّزاً هنا؛ فحين يقبل الله شكر حنّة وامتنانها، يقبل ضمنياً أيضاً رسمها لشخصيته.

عبر **التاريخ التثنوي** كلّه، يبقى الله شخصيةً من شخصيات هذه الدراما بأقوالٍ ينطق بها وأفعالٍ يؤديها، لكننا نجد مشاهد كاملة يغيب فيها عن الأنظار، بل وعن الأذهان إلى حين. ويصحّ هذا بصورة خاصة على السرد الدراميّ الاستثنائي الذي يجري من الإصحاح الثامن في **سفر صموئيل الأول** إلى الإصحاح الأول في **سفر صموئيل الثاني**. وتحكي هذه الإصحاحات قصة الصراع على السلطة بين شَاوُل وداود، ملكي إسرائيل الأولِ والثاني على التوالي، والذي يتورّط فيه على نحوِ مصيريّ يوناثان، ابن شاول وصديق داود المدلَّل. ومع أنّ حظوة الربّ، التي تُمْسَك عن شاول وتُمْنَحُ لداود مرتين عبر توسّط صموئيل، هي التي تحسم الأمر في النهاية، إلا أن كثيراً من الفعل بل وكثيراً من التعليق الجاري يُتْرَك للفاعلين البشر، وصولاً إلى تفجّع داود على قتل شاول ويوناثان في الإصحاح الأول من **صموئيل الثاني**. وللدقّة نقول أنْ ليس ثمّة مأساة في **الكتاب المقدّس**، أو مصيبة، تأتي على نحو محتوم من النقص البشريّ البريء ومن ضمن سياق الأحداث المتوحش غير المقصود بمعزلٍ عن التدخّل الإلهي الغاضب الساخط. وبعبارة أخرى، لاشيء في **الكتاب المقدّس** «يحدث من ذاته». غير أنّ قصة شاول تدنو من ذلك كثيراً.

يأتي سقوط شاول حين يقصّر في إنفاذ حكم الربّ. ففي **سفر الخروج** 17: 14، قبل ولادة شاول بأعوام كثيرة، قال الربّ لموسى، في مقطع أوردناه من قبل: «اكتب هذا ذِكراً في الكتاب، واتْلُهُ على يشوع؛ فإنّي سأمحو ذِكْرَ عَمَاليقَ من تحت السماء!» ولقد سبق لنا القول إنَّ محو الذِكر لايعني أقلّ من الإفناء والإبادة. وفي **صموئيل الأول** 15، يتاح لشاول أخيراً أن يشفي بالدم غليل حقد الربّ على عماليق. ويحذّره الربّ من أن يَعْفُو أو يُظْهِر رحمةً:

قد افتقدتُ ماصنع عماليق بإسرائيل، وكيف وقفوا لهم في الطريق، عند خروجهم من مصر. فهلمّ الآن، واضرب عماليق، وأبسِلْ جميع مالَهُم. ولاتَعْفُ عنهم، بل اقتل الرجال والنساء، والصبيان والرضّع، والبقر والغنم، والإبل والحمير! *(15: 2 - 3).*

لكن شاول يدعو عشيرة القينيين التي تعيش بين العمالقة إلى الهرب: «اذهبوا، انصرفوا وانزلوا من بين العمالقة، لئلا أهلككم معهم؛ وأنتم قد صنعتم رحمةً إلى جميع بني إسرائيل عند خروجهم من مصر» (15: 6). والحقيقة أنّ امرأة موسى وحماه كانا قينيين، والعشيرة ساعدت بني إسرائيل حقّاً، إلا أنّ العفو عن الرضّع القينيين لم يرد بين تعليمات الربّ الشاول. والأسوأ من ذلك أنّ شاول يأخذ ملك العمالقة أسيراً بدل أن يقتله. والطامة الكبرى أنه يأخذ خِيار الغنم

والبقر غنيمةً بدل أَنْ يُتِبسِلها. ولهذه الأسباب، وكذلك بسبب الحزن والأسى الذي سببّه شاول لصموئيل، فإنّ الربّ ينقلب على شاول. فشاول ليس بريئاً، إذاً، لكنّ التفاوت بين إثمه وعذابه تفاوتٌ شديد جداً يثير لدى القارئ أو السامع مايثيره لديه البطل المأساوي اليوناني من سورة انفعال، كما يُحْدِثُ لديه سقوطه شيئاً شبيهاً بالتطهير الذي تُحْدِثُه المأساة اليونانية. ويمكن القول على هذا الغرار إنّ قدرة الله التدميرية، بارتباطها الواهي بالاعتبارات الأخلاقية، تقترب من الطابع الأعمى والمستقلّ بذاته الذي نجده في الـ ananke اليونانية.

ولقد أشرنا من قبل إلى أنّ الله لايضطلع بأيّ فعل في **الكتاب المقدّس** مالم يكن الإنسان مرجعه، لكن العكس ليس صحيحاً. فبعض الأفعال البشرية لاتتخذ الله مرجعاً ثابتاً لها. ومرثاة داود التي لاتُضَاهى لشاول ويوناثان هي مثال على ذلك. وقد جاء في خاتمتها:

كيف تَصَرَّعَتِ الجبابرةُ
في وَسَطِ الحربِ -
يُونَاثَانُ مُجَدَّلٌ على روابيكَ!
قد ضاق ذَرْعِي عليكَ،
يا أخي يوناثان،
لقد كنتَ شَهِيّاً إليّ جِدّاً.
وكان حبّك عِندي أَوْلَى
من حبّ النساء.
....
كيف تصرّعت الجبابرةُ،
وبَادَتْ آلاتُ الحربِ. (صموئيل الثاني 1: 25 - 27)

ربما سقط شاول لأنّ الربّ انقلب عليه، لكننا ماكُنا لنعلم ذلك من مرثاة داود التي لايذكر فيها الله مرّةً واحدةً.

ولعلّ داود قد كانت لديه أسبابه الوجيهة من اللباقة، والفن، والدين، لئلا يذكر الله في مرثاته. فحين بلغه خبر موت شاول ويوناثان كان لايزال يقاتل **ضدّ** الله بقتاله مع الفلسطينيين ضد إسرائيل. وبقي داود لسنواتٍ قائد عصبة من قطّاع الطرق تعمل لحساب آكيش الفلسطيني ملك جَتّ، الذي أدهشته قسوة داود في غزواته ضد شعبه (كان من عادة داود أن يفني جميع السكان في كل مدينة يغير عليها). وكان آكيش مطمئناً لإخلاص داود لأنه كان يشكّ في أن مثل هذا الخائن يمكن أن يرجع إلى شعبه ولو أراد ذلك. ولقد ثبت خطأ آكيش، وقصة صعود داود حافلة بالحوادث التي تؤكد القاعدة القائلة بأنَّ لاشرف بين اللصوص. ومع أنّ الربّ يلعب دوراً في هذه الحوادث، إلّا أنّه دور استشاريّ وحسب. فداود، على الرغم من أخطائه، يهويّ

متطرف، لاتغريه البعليّة أبداً، ويلجأ إلى نبوءات وطقوس كاهن يهوه قبل أن يقوم بجميع أعماله الهامة. بيد أن الاستشارة دورٌ أصغر من الدور الذي لعبه الربّ من قبل والذي سيلعبه لاحقاً، في أسفار **صموئيل** و **الملوك**.

تأتي رواية **التاريخ التشويّ** كنوع من النقطة التي تقف في منتصف المسافة بين الأسطورة والسيرة البطولية الخارقة(*) اللتين عرفناهما في **سفر التكوين**، من جهةٍ أولى، حيث يسيطر الله تماماً، وبين الروايات أو السرديات العبرانية اللاحقة كما في **سفر عزرا** أو **سفر أستير**، من جهة ثانية. ومع أنّ **سفر عزرا** هو الوحيد الذي يمكن اعتباره نوعاً من التاريخ بين هذين السفرين الأخيرين، إلا أنّ الله حاضرٌ في كليهما كموضوع للإيمان أكثر منه كذات قاصدةٍ لها أغراضها. وبالمقابل، فإنّ مايميّز القصة التي تسير من فتح كنعان إلى السبي البابلي، بما في ذلك قصة شاول وداود، هو تلك الطريقة الواقعية نسبياً التي يتمّ بها إدخال الله في سردٍ يجمع التاريخ الفعلي إلى الأسطورة والسيرة البطولية الخارقة. ففي **التاريخ التشويّ**، يصبح الله شخصية تاريخيةً، ويَرْقَى التاريخ، بالمقابل، إلى مصاف الأسطورة. وكلّ الحكايات الشعبية التي وقعت في شراك هذا الخليط، وكلّ القصص الخيالية المحضة التي اختُلِقَتْ لما فيها من قيمة ترفيهية مسليّة، إنما يصبح لها ثقل وجاذبية أسطوريان وتاريخيان مختلطان. والجدال فيما إذا كان هذا السرد تاريخاً حقيقياً، أم أسطورة حقّةً، أم مجرد قصٍّ تخييلي هو جدال نافل لاأساس له من الشرعية. ذلك أن هذا السرد هو في الحقيقة خليط من هذه العناصر الثلاثة معاً. وعملية الخلط هذه هي التي تميّز هذا السرد بوصفه شكلاً من الأدب.

لم تكن دوافع أولئك الذين قدّموا هذا الشكل المختلط دوافع مؤرِّخ حديث أو روائي حديث أو واعظٍ حديث. ولعلنا نقارب تلك الدوافع على حدود التقسيمات الأساسية أو المعيارية الحديثة التي تفصل بين هذه الأنواع وتصل بينها في الوقت ذاته؛ أي عند المساحة التي يُقْرَأ فيها عمل المؤرِّخ وكأنّه رواية، أو التي يغوص عندها الروائي في تاريخ الحرب العالمية الثانية، مثلاً، لالشيء إلا لكي يفهمها بوضوح يزيل كل التباس، أو التي ينطلق فيها الواعظ ليحكي من على منبره قصصاً تردُّ جمهوره إلى صمت مكتوم الأنفاس، بصرف النظر عن أخلاقياتها ومُثُلِها. لقد أضحت الفروق بين الأجناس راسخة رسوخاً عميقاً في ثقافتنا اليوم. وغالباً مايضيق صدرنا برجل الدين الذي يريد الترفيه عن جمهوره على نحو بذيء أو بالروائي الذي يريد أن يُنقذ العالم. بيد أنّ قوّة هذا السرد العبراني الكلاسيكي الفريدة تكمن في أنه يفعل عامداً مايرمي إلى إنفاذ صبرنا.

(*) ـ ثمة فوارق بين الأسطورة myth، والسيرة البطولية الخارقة legend، على الرغم من الخلط الكبير بينهما سواء لدى الكتّاب أو المترجمين، فالأولى هي بصورة عامة قصة «ليست حقيقية» وتشتمل على كائنات فوق طبيعية، وهي تعنى بالخلق على الدوام، فتفسّر كيف جاء شيء ما إلى الوجود كما أنها تجسّد شعوراً أو مفهوماً أو فكرة. وكثير من الأساطير هي تفسيرات بدائية للنظام الطبيعي والقوى الكونية. أما الـ legend فتمثّل في الأصل قصة عن حياة أحد القديسين. وأحد معانيها الإضافية أنها قصة أو سرد يقع في مكان مابين الأسطورة والواقعة التاريخية ويكون، كقاعدة، عن شخصية محددة. وعلى سبيل المثال فإن روبن هود هو مثل هذه الشخصية وكذلك غيفارا.

فلو أخذنا التَنَخ كما يرى إلى ذاته، لوجدنا أن كلّ مافيه قد حدث حقّاً (تاريخ)، وأن ثمرته لها أثر شخصي هائل على كل قارئ يقرؤه أو سامع يصغي إليه (دين)، ولوجدنا، صفحةً فصفحةً وأحياناً سطراً فسطراً، أنّ فيه تلك الثقة وذلك الزُخْرف الفني الذي يميّز الأدب الحيّ ولايفوت النظر (قصّ وتخييل). ونحن نعلم أن تطور العقل الحديث لن يعكس اتجاهه ليعود إلى الوراء. ونعلم أننا لن نرى هذه الوحدة مرّة أخرى. ومامن مؤرّخ، أو واعظ، أو روائي يمكنه أن يعيد خلقها، أو أن يكون الثلاثة في واحدٍ مرّة أخرى. لكن بمقدورنا عن طريق إعمال الخيال أن نختبر في هذا النصّ الأساسي من التراث الأدبي تلك الوحدة على النحو الذي كانت عليه.

والحق أن هذه الأسفار الستّة تشتمل على قسط وافر من الكتابة الأجمل في **الكتاب المقدّس**. ولو كُنّا نعمل على مدخل أدبي عام لـ **الكتاب المقدّس** وليس على دراسة أدبية وحسب لشخصيته الرئيسة، لوجدنا في هذه الأسفار قَدْراً كبيراً مما يقتضي منا معالجة أكمل وأكثر استفاضةً. لكن اهتمامنا مركوزٌ على شخصيته الرئيسة، وعلينا أن نعود بعد هذه الاستطرادات إلى التحوّل الثاني في هذه الشخصية، وهو تحوّلٌ يتيح لارتباطه مع إسرائيل أن يتواصل على أساس جديد، كما أشرنا آنفاً. ويأتي هذا التحول أو التغيّر في **صموئيل الثاني** 7، في موضعٍ قبل منتصف السرد بقليل، مرتبطاً بحدثٍ تمّ التنبؤ به صراحةٍ قبل وقوعه، وهو تحوّل أسباط إسرائيل إلى مَلكيّة.

لقد أبدى موسى حياديّةً حذرةً حيال الملكية في **سفر التثنية**. قال: «إذا دخلتَ الأرضَ التي يعطيكَ الربُّ إلهك، وملكتها وسكنتَ فيها، فقُلْتَ أقيم عليَّ مَلِكاً، كسائر الأمم الذين حواليَّ، فأَقِمْ عليك ملكاً من يختاره الربُّ إلهك (تثنية 17: 14 - 15). ويُتْبِعُ موسى ذلك بقيود عديدة، لكنها يمكن أن تُخْتَصر في واحد، هو ألا يقلّ خضوع الملك للعهد عن خضوع أيّ شخص آخر في إسرائيل:

> ***ومتى جلس على عرش مُلكِهِ فليكتُبْ له نسخةً من هذه التوراة في سفرٍ من عند الكهنة اللاويين. ولتكن عنده يقرأ فيها كلَّ أيام حياته: لكي يتعلّم كيف يتّقي الربَّ إلهه، ويحفظ كلام هذه الشريعة كلّه وهذه الرسوم ويعمل بها. لئلا يرتفع قلبه على إخوته ولئلا يميل عن الوصيّة يَمْنَةً أو يَسْرَةً، ولكي تطول أيامه على مملكته هو وبنوه فيما بين إسرائيل.*** *(17: 18 - 20).*

من الواضح أن التحوّل إلى الملكية، إذا ماحصل، ينبغي ألا يغيّر علاقة إسرائيل بالربّ. فالحاكم والمحكوم هما من بني إسرائيل على حدٍّ سواء وعليهما حفظ الشريعة.

وعلاوة على هذا، فإنّ الله لم يصف نفسه أبداً أو يصفه أحد في قصته بأنه ملك. ويصحّ هذا حتى في اللحظات التي كان يمكن فيها للكلمة أن تجري طبيعيةً على شفاه المتكلم. ففي

التثنية 4: 39 نقرأ: «الربّ هو الإله في السماء من فوق وفي الأرض من أسفل، ليس إله سواه». والمسافة بين هذا القول والقول «الربّ هو الملك في السماء من فوق وفي الأرض من أسفل» تبدو مسافةً قصيرة، ولاتسيء إلى البلاغة، غير أن أحداً لايقطعها أبداً. وحين تنهمك إسرائيل في عملية تسمية ملكها الأول، يستعيد صموئيل ذلك الزمن الذي كان فيه «ملككم الربُّ إلهكم» (صموئيل الأول 12: 12). لكنه لايقصد هنا أنّ الربّ ملك بل أنّ إسرائيل، مع مثل هذا الربّ، لاتحتاج ملكاً، وكأنه يقول: «الربّ هو الملك الوحيد الذي تحتاجونه». فالأمم الأخرى التي لها ملوك، بدءاً بـ «فرعون، ملك مصر»، مروراً بـ «سِيحُون، ملك الأموريين المقيم بحشبون» و«عُوج، ملك باشان»، وقائمة طويلة من الملوك الكنعانيين الذين يرد ذكرهم في **يشوع** 12، هُزِمَتْ جميعاً من قِبَل إسرائيل التي لاملك لها ومن قِبَل إلهها الذي ليس ملكاً. فالملكية بالنسبة لبني إسرائيل، في بدايات حياتهم القومية، كانت مؤسسة غريبة ومقولة غريبة على فكرهم وتصوّرهم. وكان لابّد لهذا أن يتغيّر بعد قيام الملكية الإسرائيلية وبسببها؛ لكن الربّ الإله لايُشَار إليه بوصفه ملكاً حتى نهاية **الملوك الثاني**.

ثمّة تغيّر مصيري في فهم الربّ لذاته يأخذ بالحصول حين يتكلّم الربّ على نفسه بوصفه أباً لابوصفه ملكاً. وهو يفعل ذلك للمرّة الأولى - والأخيرة في هذا السرد - إثْرَ لحظة من الانفعال الشديد المَشُوبِ بالإيروسية. فها هو تابوت العهد قد جُلِبَ إلى أورشليم التي فُتِحَتْ مؤخّراً، والتي اتخذها داود مدينة له، تتويجاً لسلسلة ظافرة من الانتصارات الحربية الإسرائيلية. وهاهو داود، الحاكم الشاب، يرقص مبتهجاً رقصةً جامحةً أمام التابوت وليس عليه سوى أَفُودِ من كتّان، وهو في الغالب مئزر يستر العورة وربما كان مئزراً صغيراً دون قفا، أشبه مايكون بورقة التين. وبعد رقصته هذه تعنّفه مِيكال، زوجته، قائلة:

> ***«ماكانَ أَمْجَدَ مَلِكَ إسرائيلَ اليوم، حيثُ تَعَرّى اليومَ في عيونِ إماءِ عبيدِهِ، كما يتعرّى أحد السفهاء!» فقال داود لميكال: «إنما كانَ ذلك أمام الربّ الذي اصطفاني على أبيكِ[*] وعلى جميع بيته ليقيمني رئيساً على شعب الربّ على إسرائيل! لذلك لَعِبْتُ أمام الربّ. ولقد أَتَصَاغَرُ دونَ ذلك، وأكون دنيّاً في عَيْنَي نفسي؛ وبذلك أزداد مجداً في عيون تلك الإماءِ التي ذَكَرْتِهَا».*** *(صموئيل الثاني 6: 20 - 22).*

إنّ ماينتظر داود من الإماء أن يمجّدنه لأجله هو بالضبط مايتركه ملتبساً على نحوٍ لعوبٍ وصفيق بالنسبة لميكال؛ ولكن لاشكّ أنه يرقص بصدق من أجل الربّ، وماكان لنا أن نتوقّع من أحد قبله أو بعده في **الكتاب المقدّس** عملاً بهذا الحماس والمرح وبهذه الجرأة.

ماتأثير ذلك على الله؟

في تلك الليلة، وهو يرتاح بعد المرح الصاخب، يشعر داود بلحظةٍ من الخجل، لكنه ليس من النوع الذي تبادر إلى ذهن ميكال. يقول داود لناتان النبيّ:

(*) - ميكال هي ابنة شاول فضلاً عن كونها زوجة داود.

«انظر، إني مقيم في بيتٍ من أرز، وتابوت الربّ مُقَامٌ في داخل الشُقَقِ!» فقال ناتان للملك: «امضِ واصنع كلّ مافي نفسك، لأنّ الربّ معك».

فكان كلامِ الربّ في تلك الليلة إلى ناتان، قائلاً: «اذهبْ وقُلْ لعبدي داود: هكذا يقول الربُّ: أأنت تبني لي بيتاً لسكناي؟ إني لم أسكن بيتاً مُذْ يومَ أخرجت بني إسرائيل من مصر إلى هذا اليوم، بل كنت أسير في خِباءٍ وفي مَسْكِنٍ. فهل تكلّمت في كلّ مسيري مع جميع بني إسرائيل بكلمةٍ، مع أحد أسباط إسرائيل ممّن أمَرْتُهُ أن يرعى إسرائيل شعبي، قائلاً: لماذا لم تبنوا لي بيتاً من الأرز؟

فَقُلِ الآن لعبدي داود: هكذا يقول ربّ الجنود: إنّي أخذتكَ من المَرْبِض، من وراء الغنم، لَتكون رئيساً على شعبي إسرائيل، وكنتُ معكَ حيثما سِرْتَ، وقَرَضْتُ جميع أعدائك من أمامك، وأقمتُ لك اسماً عظيماً كأسماء العظماء الذين في الأرض. وقد جعلتُ مكاناً لشعبي إسرائيل وغَرَسْتُهُ، فقرَّ في مكانه فلا يتزعزع من بَعْدُ. ولايعود بنو الإثم يُعَنُّونَهُ كما كان من قبل، إلى يومَ أقمتُ قضاةً على شعبي إسرائيل. وكذا سأريحكَ من جميع أعدائك.

وقد أخبركَ الربُّ أنّهُ سيقيم لك بيتاً. وإذا تمّت أيامُكَ واضطجعتَ مع آبائك، وأَقمتُ من يليكَ من نسلك، الذي يخرج من صلبك، وأقررتُ مُلْكَهُ، فهو يبني لي بيتاً لاسمي، وأنا أُقِرُّ عرشَ مُلْكِهِ إلى الأبد. أنا أكونُ له أباً، وهو يكون لي ابناً. وإذا أَثِمَ، أؤدّبُهُ بقضيب الناس وبضربات بني البشر؛ وأما رحمتي فلا تُنْزَع عنه كما نزعْتها عن شاول، الذي أزَلْتُهُ من أمام وجهك. بل يكون بيتك وملكك ثابتين إلى الدهر أمام وجهك؛ وعرشك يكون راسخاً إلى الأبد». (7: 2 - 17).

يعتبر النقد التاريخيّ هذا المقطع جزءاً من «تاريخ البلاط» الخاص بأسرة داود، وأنّ الغرض الرئيسي لهذا المقطع هو الدعاية للأسرة، والغرض الثانوي هو بيان السبب الذي جعل سليمان ابن داود وليس داود نفسه من يبني الهيكل في أورشليم. ويفترض المؤرّخون أيضاً أنّ هذا العهد غير المشروط مع أسرة داود قد أُضيف إضافةً إلى **التاريخ التثنوي** من قبل المحرّرين بعد سقوط أورشليم كي يقدّم للمنفيين اليهود أساساً لاهوتياً منطقياً يغذّي أملهم بالعودة يوماً إلى هناك.

كلّ هذا صحيح، أو معقول على الأقلّ. لكننا لو أزحنا اهتمامنا عن الجماعة الإسرائيلية وركّزناه على الربّ، فقد نجد إعلان الربّ عهداً غير مشروط مع أسرة داود أمراً أقلُّ أهميةً من كلامه عن نفسه، للمرة الأولى، بوصفه أباً، وإنْ يكن أباً لملك عظيم، وأقل أهمية من مجيء هذا الكلام بعد رقص داود الجريء واتّضاعه لوهلة. وينطوي هذا المقطع، بالمناسبة، على نوع من التلاعب اللفظي. فكلمة bayit، في العبريّة، تعني «البيت»، كما يمكن أن تعني «الأسرة» و«الهيكل». وهكذا، يقول داود إنه سيبني bayit للربّ، ويقول الربّ، لا، إنه هو الذي سيبني bayit لداود. وهذا الأخذ والردّ يلقي الضوء على لحظةٍ مهيبة لاتخلو من لمسة مداعبة رقيقة. وباختصار، فإنّ داود يتقرّب من الربّ، ويحبّبُ الربَّ به كما يفعل ابن مع أب.

والأبوّة حالة مطلقة، غير مشروطة، فمن طبيعة الأشياء ألّا يستطيع الأب أن يكفّ عن كونه أباً، فإذا ماحَرَمَ ابنه من الميراث، يكون أباً لابن محروم من الميراث. وإذا ماذبحه، يكون أباً لابنٍ مذبوح. وإذا ماتبرّأ منه، يكون أباً لابن مرفوض. وحتى لو أجهضه، يكون أباً لابنٍ مُجْهَض. وهذا ما أملى صورة الأبوّة على الربّ وعلى كاتب **الكتاب المقدّس** على حدٍّ سواء. بيد أنّ هذه الكلمة ما إنْ تخرج من فم الله، ما إنْ تصبح على الصفحة، حتى تبدأ الأبوّة، التي هي واحدة من أعمق الرموز الطبيعية وأغناها في التجربة الإنسانية. بعيشٍ حياة خاصة بها، وتبدو حالة الإطلاقية غير المشروطة على أنها إمكانية واحدة وحسب من بين إمكاناتها التي لاتُعَدّ.

وثمّة فارق هائل بين إله آبائنا والإله أبانا. وحتى الآن، وفي الحقيقة لفترة قادمة لابأس بها في هذا السرد، كان الله وسيظل إله آبائنا **لا** الإله أبانا. فالربّ الإله خلق العالم ـ دونما زوجة ـ ولم ينجبه كابن له. فقد لفظه أو نطقه إلى الوجود، وقد تمّ النظر بحقّ إلى هذا الأسلوب من الخلق بوصفه إنكاراً متعمداً للأشكال الجنسية الشائعة كثيراً في أساطير العالم. ولاشكّ أنّ بمقدورنا القول، بلغة الاستعارة والمجاز، إنّ الله قد ابتنى بالعالم وصار أباً له. لكن قولنا هذا يشير إلى تحوّل آخر، ربما كان على نفس المستوى من الأهمية الكبيرة، هو التحوّل من اللغة الحرفيّة إلى اللغة المجازية.

ولاشكّ أن كتّاب **الكتاب المقدّس** يدركون الفارق بين اللغتين منذ البداية. فحين يسبّح موسى الربّ قائلاً إنه «الصخر! ـ الكامل الصنيع» (تثنية 32: 4)، نحن نعلم ـ ونعلم أنه يعلم ـ أنه لايعني أنّ الربّ صخر بالمعنى الحرفيّ. لكن كتّاب **الكتاب المقدّس** الذين يفهمون مايعنيه الكلام على الله مجازياً، لايفعلون ذلك إلّا قليلاً، أو قُلْ إنهم لايفعلون ذلك في كثير من اللحظات التي كان يمكن فيها لمتديّن معاصر أن يفعل. وبالنسبة لهم، فإنّ خلق العالم وتدميره ينبغي فهمهما حرفياً، وكذلك شقُّ البحر الأحمر والمنّ في الصحراء والرعد والزلزلة على طور سيناء. والأهمّ من ذلك كلّه، أنّ العهد بين الربّ وإبراهيم هو اتفاق حرفيّ، لامجازي. وإذا مانفّذتْ إسرائيل حرفياً وصايا الإبادة التي أوصاها إيّاها الربّ، ولم تتقرّب أبداً من الآلهة الغريبة، فسوف تتلقى أرضاً حَرْفيّةً (ولو كانت تطفح بالحليب والعسل مجازياً وحسب). أما إذا مالت إسرائيل عن هذه الأوامر الحربية و/أو راحت تعبث مع بعل أو كيموش أو داجون، فإنها ستُبَاد حقّاً، لامجازياً، بيديّ الله.

قُبَالة هذه الخلفيّة، فإنّ الربّ حين يَعِدُ داود بأنه سيكون أباً لسليمان وأن سليمان سيكون ابناً له، لايُسْتَخْدم المجاز الأدبي لمجرّد الأثر الخاطف الذي يتركه كما هو الحال في «الصخر! ـ الكامل الصنيع». وإنّما هو يعلن عن تغيّر فعليّ في علاقته مع هذه الأسرة البشرية الفعلية، أسرة داود، ويعبّر بالاستعارة عن هذا التغيّر تعبيراً وحسب. وحين يقول الله في **سفر التكوين** إنّ الإنسان صورته، لايقصد أن تكون كلمة **صورة** استعارةً للعلاقة الواقعية بينه وبين الإنسان. كلا، فعلاقة الصورة ـ بـ ـ الأصل **هي** علاقتهما الواقعية، وهي علاقة واقعية بقدر واقعية علاقة الأب ـ بـ ـ الابن التي يمكن أن تقوم بين بشريين، وإن تكن مختلفة عنها. وفي بعض الأحيان قد نستخدم

الاستعارة في محادثة عادية لنقول عن ابنٍ إنه صورة لأبيه. ويشير الزوج **أب/ابن** هنا إلى العلاقة الواقعية؛ ويشير الزوج **أصل/صورة** إلى العلاقة الاستعارية. لكن هذين الزوجين مقلوبان في **صموئيل الثاني** 7. فالله يقول، مستخدماً الاستعارة، إنّ صورةً (سليمان) سوف تصبح ابناً لأصلها (الربّ الإله)؛ أي أن سليمان الذي هو واقعياً صورة لأصله، شأن كل البشر، سوف يصبح من الآن فصاعداً ابناً لأصله، استعارةً.

إن تحليل الاستعارة ليبدو أشدّ تعقيداً من استخدامها. وعلى أيّة حال، فإنَّ الاستعارة محاولةٌ لتوسيع اللغة. فحين لاتفي بالغرض أيّة طريقة من الطرق «السليمة» في قول شيء ما، نختار طريقةً «خاطئة» كي نَنْفَذ بها إلى نوع أعمق من السلامة نرغبُ به. وحين يقول هاملت في مسرحية شكسبير إن الموت هو «تلك البِلاد المجهولة التي لايعود منها كلُّ من رحل إليها»، نعلم، بالطبع، أنّ الموت ليس بلاداً مجهولة، وليس بلاداً أيّة بلاد. غير أن الكلام على الموت بهذه الطريقة يمكن هاملت من التعبير عن خوفه وحيرته أمام الموت، على نحوٍ ماكان ليستطيع التعبير عنه بطريقة أخرى. وكذلك الأبوّة بوصفها استعارةً، توسّع لغة الله التي يستخدمها في كلامه على نفسه وتمكنه من الهرب من المعضلة التي أوقعه فيها عهده مع إسرائيل. وإلّا لما كان أمامه سوى إنزال العقاب الذي أقسم على أن ينزله بإسرائيل. وعندها؟ إنّ الأبوّة هي بدايةُ إجابةٍ على هذا السؤال. لايستطيع الربّ تغيير العهد، لكنه يستطيع أن يغيّر نفسه.

في هذه المحاولة الأولى من طرف الربّ للكلام على علاقته بأسرة داود بلغة أبويّة، يقول: «إذا أَثِمَ (سليمان)، أُؤَدّبُهُ بقضيب الناس وبضربات بني البشر؛ وأمّا رحمتي فلا تُنْزَع عنه...». إنّ نَزْعَ الرحمةِ هذا - والذي يعني خرق العهد، والطلاق الذي لارجعة عنه - هو بالضبط مايُضْطَرُّ الله إلى فعله طالما ظلَّ يفهم علاقته مع إسرائيل على أنها علاقة عهد حصراً. ولكن هاهو يقول فجأةً إنّه لن يفعل ذلك مع سليمان وذريّة داود اللاحقة ولن يلعب دور شريك مغبون في العهد الإلهي، بل سيلعب دوراً شبه بشريٍّ مختلفاً تماماً، هو دور الأب الصارم. فمهما تكن صرامة الأب، هو يعلم أن ابنه لايستطيع أن يكفّ عن كونه ابنه. وفي حين يمكن نقض الاتفاقيات وإلغاؤها، فإن الأبوّة لايمكن فِعْلُ ذلك معها. وعدم قابلية الأبوّة للنقض هي الوجه الذي يريده الله منها.

بيد أن عدم قابلية الأبوّة للنقض ليس سوى البداية. فلدى الكلام على نفسه مع «الأنبياء اللاحقين»، الذين سنوجّه اهتمامنا إليهم في الفصول القادمة، سيكتشف الربّ في داخله أمّاً استعارية علاوةً على الأبّ الذي يكتشفه هنا. فما نراه هنا ليس باباً مفتوحاً على مصراعيه وإنما هو مواربٌ وحسب، والقوّة التي واربته أو فتحته إلى هذا الحدّ هي داود. هكذا تتفاعل الحبكة والشخصية في **الكتاب المقدّس**. فداود ليس مجرّد قاتل متوحش وقائد حالم؛ وإنما هو أيضاً عاشق متيّم، وصديق مخلص وغيور، وشاعر وموسيقي تمتزج لديه الرقّة والغنائية المحلّقة. فلماذا لم يقع الله في حبّ داود؟ لم يَبْقَ أحد إلّا ووقع في حبّه! وإذاً لماذا لم يَتَبَنَّ الله داود بدلاً من سليمان؟ ربما لأنّ تقديم الأعْطِيَة إلى الابن هو في جوهره انتصار على موت الأب ذاته. ويبدو أن

داود يدرك ذلك، فحين ينقل إليه ناتان الوحي الإلهي، ينهض في الليل، ويدخل خباء الربّ، ويتكلّم إليه سرّاً:

من أنا، أيها الربّ الإله، وما بيتي، حتّى بَلَغتَ بي إلى ههنا؟ وقَلَّ هذا في عينيك، أيها الربّ الإله؛ فتكلّمتَ أيضاً من جهة بيت عبدك إلى زمانٍ طويل. تلك سُنَّة الإنسان، أيها الربّ الإله. فبماذا يعود داود يكلّمك؟ وأنت قد عرفتَ عبدك، أيها الربُّ الإله. فَمِنْ أجل كلمتك وبحسب قلبك فعلتَ هذه العظائم كلها لتُنبِيءَ عبدك.

(صموئيل الثاني 7: 18 - 21).

داود يعرف كيف يحرّك مشاعر الله، لكن الله يعرف كيف يحرّك مشاعر داود أيضاً.

إنّ كلام الله على نفسه بوصفه أباً، هو المرّة الأولى والأخيرة التي يستخدم فيها الاستعارة لدى الكلام على نفسه في **التاريخ التثنوي**. غير أننا لو نظرنا إلى هذا المقطع على أنه إدخالُ عنصرٍ من الحنان الأبويّ إلى شخصية الله، إلى جانب إطلاقية الأبوّة ولامشروطيتها، يمكن أن نربط به لحظة أو اثنتين أخريين في هذه الأسفار الستة. والأشدُّ صلةً من بين هاتين اللحظتين، إذ تَجْمَعُ كلاًّ من عاطفية الأبوّة وإطلاقيتها، تأتي في **صموئيل الثاني** 18 - 19، حين يبلغ داود خبر مقتل ابنه أبشالوم. وكان أبشالوم قد قاد تمرداً ضد أبيه. وحين يقتلُ يوآبُ، القائد عند داود، أبشالوم، على الرغم من أنّه كان قادراً تماماً على أخذه أسيراً، يُرْسل يوآب رسولاً غريباً، كوشياً، كي ينقل لداود الخبر الأليم:

فإذا بكوشي قد وفد؛ وقال كوشي: «بشرى لسيدي الملك إنّ الربّ قد انتقم لك اليوم من جميع الثائرين عليك!» فقال الملك لكوشي: «هل سَلِمَ الفتى أبشالوم؟» فقال كوشي: «تكونُ كالفتى أعداءُ سيدي الملك وجميعُ الذين قاموا عليك بالشرّ!» فارتعش الملك. وصعد إلى عليّة الباب وكان يبكي، ويقول هكذا وهو يتمشّى: «يا بُنَيّ أَبْشَالُومُ! يا بنيّ، يا بُنَيّ أَبْشَالُومُ! يا ليتني متُّ عوضاً عنك! يا أبشالوم، ابني، يا بنيّ!».

وقيلَ ليوآب هوذا الملك يبكي وينتحب على أبشالوم. فصارت النُصْرَة في ذلك اليوم مناحة عند جميع الشعب، لأن الشعب سمعوا في ذلك اليوم من يقول إنّ الملك متلهف على ابنه. وتسلّل الشعب في ذلك اليوم في دخولهم المدينة كما يتسلّل القوم الخجلون إذا هربوا في القتال. وأمّا الملك فَسَتَرَ وجهه ونادى بصوت عظيم: «يابنيّ أبشالوم! يا أبشالوم، ابني، يا بنيّ!».

فدخل يوآب على الملك في البيت وقال له: «قد أَخْزيتَ اليوم وجوهَ جميع عبيدكَ، الذين نَجّوا نَفْسَكَ اليوم، وأَنْفُسَ بنيك وبناتك، وأَنْفُسَ أزواجَكَ وأَنْفُسَ سراريكَ، بِحُبّكَ لمبغضيكَ وإبغاضك لمحبّيك. لأنّك قد أَبَنْتَ اليومَ أنّ لااعتداد لكَ برؤَساءَ

ولاعبيدٍ. فقد عَلِمتُ اليومَ أنّه لو كان أبشالوم حيّاً وكنّا كلّنا قد هلكنا، لَحَسُنَ حينئذٍ الأمر في عينيك. فَقُم الآن، واخرجْ وطيّب قلوب عبيدك! لأنّي قد أقسمتُ بالربّ إنْ لم تَخرُجْ، لايَبِتْ عِندَكَ الليلةَ أحَدٌ؛ فيكون ذلكِ شرّاً عليك من كل شرّ لقيته منذ صَبَائِكَ إلى الآنَ». فقام الملك وجلس بالباب؛ فأُخبِرَ الشعبُ وقيلَ لهم هو ذا الملك جالسٌ بالباب، فأقبل الشعب كلّهم إلى مابين يدي الملك. (18: 31 - 19: 8).

يوآب محقٌّ، فهل داود مخطئ؟ لقد نال أبشالوم مايستحقّه، فهل يمكن لداود ألّا ينتحب؟ ولنطرح السؤال ذاته على الربّ حين تنال إسرائيل العاصيّة والخارجة على العهد ماتستحقه؟ إنّ الربّ يصبح لاهوتياً من نوع رديء حين يتكلّم على نفسه مماثلةً وقياساً بوصفه أباً، ولكن بماذا يماثل أو يقيس؟ لابدّ أنّه استمدّ معنى المماثلة من الأبوّة كما عرفتها الحياة الإسرائيلية وخاصةً حياة داود. ففي قصة أبشالوم نرى مامعنى أن تكون أباً حين يخرج ابنك عليك، وتقضي عليه، ويظلّ ابنك مع ذلك، وتظلّ أباه. أيمكن للربّ أن يكون أباً هكذا؟ في أضعف الأحوال، تبقى هذه الإمكانية محفوظةً بعيداً عن الوعي.

ونجد الحنان الأبويّ والاهتمام بالدفاع عن الضعيف ضد القويّ في وحيٍ آخر ينقله النبي ناتان إلى داود الملك في **صموئيل الثاني** 12، منتصف المسافة الفاصلة بين وحي ناتان الأول الخاص بالأبوّة وتمرّد أبشالوم. وإذا ماكانت شجاعة داود، وحيويته، وشهامته قد دفعت الله لأنْ ينظر إلى نفسه ويتكلّم عليها كأبٍ لأول مرّة، فإنّ جُبن داود، وزناه، وتجديفه، وغدره، وشراهته، إلى آخر القائمة الطويلة التي يتدبّر كاتب **التثنية** أمر اتهام داود بها بلا حساب - هي التي تغيظ الله هنا.

الجُبْنُ: الجيش الإسرائيلي يقاتل العمّونيين، لكن داود، الذي لم يصبح بطلاً عسكرياً إلّا مؤخّراً، يبقى في الخلف في أورشليم. ومع أنّ رجاله سوف يستحلفونه لاحقاً (21: 17) أن يفعل ذلك حرصاً على سلامته، إلا أنهم لم يفعلوا ذلك بعد. وهاهو الملك آمن في قصره المبنيّ بالأرز بينما يجازف رجاله بأرواحهم على ساحة القتال.

الزنا: داود يتمشّى على سطح بيته، ويرى بَتْشَابَع، زوجة أحد جنوده، تستحمّ. «فأرسل داود رسلاً وأخذها؛ فدخلت عليه فدخل بها» (صموئيل الثاني 11: 4). هل قاومتْ؟ هل كانت راضية؟ هل هي التي رتّبَتْ أن يراها؟ النصّ صامتٌ حيال كلّ ذلك، لكن الشريعة الإسرائيلية لاتعتبر سلوكها مخفّفاً لإثمه، كائناً ماكان ذاك السلوك.

التجديف: ثمّة خرق للعهد في أن يقيم إسرائيلي علاقة جنسية مع امرأة غريبة أجنبية، خاصةً إذا لم تكن هذه المرأة غنيمة حرب. وبَتْشَابع اسم كنعاني، وصاحبته زوجة رجل حثّي، ويبدو أنّها تحوّلت إلى عبادة إله إسرائيل. فاستحمامها يوصف بأنه تطهّر من النجاسة تبعاً للشريعة الإسرائيلية. لكنها تبقى امرأة أجنبية. وتحوّلها هذا لايبرر لداود عدم إطاعته الشريعة.

الغدر: أُوريّا، زوج بَتْشَابع، كان يقاتل من أجل داود مع جيش إسرائيل. ويرسل داود في طلب أوريّا إلى أورشليم، حيث يحاول الملك حثّه على النوم مع بتشابع، في محاولة واضحة

للتغطية على حَمْلٍ بتشابع إذا ماحملت في وقت لم يكن فيه زوجها عندها. لكن أوريّا، الحثّيّ، أكثر احتراماً للشريعة من داود. فهو يردّ على اقتراح داود: «إنّ التابوت وإسرائيل ويهوذا مقيمون في الخيام، ويوآب سيدي وعبيد الملك سيدي نزول على وجه الصحراء؛ وأنا أدخل بيتي وآكل وأشرب وأدخل على أهلي؟ لاوحياتك، وحياة نفسكَ، لاأفعل هذا!» (11: 10 - 11). ويعود أوريّا إلى القتال، ويكون داود قد حمّله رسالةً مختومةً إلى يوآب: «وجّهوا أوريّا إلى حيث يكونُ القتال شديداً؛ وارجعوا من ورائه فيُضْرَبَ ويموت» (11: 15). ويطيع يوآب وهو يضحك في سرّه، ويُزْهِقُ هذا الأمر أرواحاً كثيرة فضلاً عن روح أوريّا. ويرسل يوآب رسولاً إلى داود يخبره بجميع ماكان من أمر الحرب، ويوصيه بأن يقول للملك إن أوريّا الحثي قد قتل أيضاً إذا ما سأله الملك عن سبب دنّوهم من سور الأعداء. ويتمّ ذلك، ويضحك داود في سرّه أكثر مما ضحك يوآب، ويستظهر للرسول الردّ الذي يرسله معه إلى يوآب: «كذا تقول ليوآب: «لايَسُؤْكَ ذلك. لأنَّ السيفَ يأكل هذا وذاك. شدّد قتالك على المدينة وأَخْرِبْها!» وأنتَ شَجِّعْهُ» (11: 25).

الشَراهة: لابدّ أن ننظر إلى قتل داود جنديّه المخلص وسرقته زوجته ونحن نعلم أن داود قد كان لديه من قَبْل العديد من الزوجات. ويذكر النصّ أسماء زوجاته السبع الأُوَل، وهُنَّ: مِيكالَ، وأَبِيجَائِيلَ، وأَحِينُوعَمَ، ومَعْكَةَ، وحَجِّيتَ، وأَبِيطَالَ، وعَجْلَةَ. وما إنْ يقيم داود في أورشليم، حتى يتوقف كاتب التثنية عن العدّ، مكتفياً بالقول: «وتزوّج داود أيضاً سراري وزوجات من أورشليم» (5: 13). وببساطة، فإن داود ليس بحاجة إلى زوجة أخرى. والحقيقة أنّ الربّ يركّز على هذا الوجه من أوجه إساءة استخدام داود لسلطته، حين يرسل ناتان ليبلغ داود بوحيٍّ منه:

فأرسل الربّ ناتان إلى داود. فأتاه وقال له: «كان رجلان في إحدى المدن، أحدهما غنيّ والآخر فقير. وكان للغنيّ غنم وبقر كثيرة جداً، والفقير لم يكن له غير رَخْلَةٍ واحدة صغيرة قد اشتراها. وربّاها وكبرت معه ومع بنيه: تأكل من لقمته، وتشرب من كأسه، وترقد في حضنه؛ وكانت عنده كابنته. فَنَزلَ بالرجل الغنيّ ضيفٌ، فَشَحَّ أن يأخذ من غنمه وبقره ليُهَيِّئَ للضيف الوافد عليه؛ فأخذ رخلة الرجل الفقير وهَيَّأَهَا للرجل الوافد عليه».

فغضب داود على الرجل جداً، وقال لناتان: «حيٌّ الرّبُّ، إنّ الرجل الذي صنع هذا يستوجب الموت! يَرُدُّ عِوَضَ الرخلة أربعاً، جزاءَ أنه فعل هذا الأمر ولم يُشْفِقْ». فقال ناتان لداود: «أنتَ هو الرجل! هكذا قال الربّ، إله إسرائيل: إنّي قد مَسَحْتُكَ ملكاً على إسرائيل وأنقذتكَ من يدِ شاول. وأعطيتك بيت سيّدك وأزواج سيّدك دفعتهنّ إلى حَجْرِكَ؛ وأعطيتك بيت إسرائيل ويهوذا؛ وإنْ كان ذلك قليلاً، فإنّي أزيدك كذا وكذا. فلماذا ازدريتَ كلام الربّ وارتكبت القبيح في عينيه؟ قد قتلتَ أوريّا الحثيّ بالسيف؛ وأخذتَ زوجته زوجةً لك وإيّاه قتلتَ بسيفِ بني عَمُّون. والآنَ فلا يفارقُ السيفُ بَيْتَكَ إلى الأبد، جزاءَ أنّكَ ازدريتني وأخذتَ زوجةَ أوريّا الحثيّ لتكون زوجةً لك». (12: 1 - 10).

ما كان ضرورياً أبداً للربّ أن يشجب إثم داود بهذه الطريقة التي يشجبه بها. فاختياره للصور والمقارنات يكشف أنّ في ذهنه تَعْتَمِلُ حياة عائلية بشرية، بحميميتها، وحنانها ورقّة مشاعرها.

ولو استطردنا قليلاً، فإنّ قصة الفقير ونعجته الصغيرة، إلى جانب إلقائها نظرةً خاطفة إلى إسرائيل بعد أن سكنت أرض الميعاد، هي المرّة الوحيدة في **الكتاب المقدّس** التي يُشَار فيها إلى أحدٍ لديه حيوان مدلَّل. لعل هذا الفقير كان سيأ كل هذه النعجة الصغيرة لاحقاً مع أطفاله، غير أنّ القارئ الحديث يستهجن تماماً أن تكون الماشية حيوانات مدلّلة ولو مؤقتاً. ويكشف هذا المقطع على صعيد آخر أنّ الحَمَل هو الحيوان الذي كان يمكن لهذا المجتمع الرعويّ أنْ يُطْعِمَهُ على مائدته، ويحبّه كبنيه، وما إلى ذلك: «تأكل من لقمته، وتشرب من كأسه، وترقد في حضنه». وهذه اللحظة هي لحظة كاشفة وغير متوقّعة وباكرة في التاريخ الطويل والغنيّ للحَمَل كرمز ديني يهودي ومسيحي.

لاشكّ أن الفارق يبقى واسعاً بين النعجة وبتشابع، ولذا يخطئ داود المغزى بسهولة. فالربّ ينصب شركه بمهارة. ففي حين يتوقع داود أن يُتَّهم بالزنا والقتل، نجد أن الربّ يشير إلى الجشع والشراهة. ومجازه الذي يحوّل بتشابع إلى نعجة صغيرة، يحوّلها أيضاً إلى طعام، وثروة، ويحوّل داود، الفاسق، إلى شَرِهٍ وبخيل. ولو حاولنا قراءة وحي ناتان من وجهة نظر تاريخية، ربما نجد أدلّة على تحوّل من مجتمع بدوي إلى مجتمع مستقر سمحت فيه ملكية الأرض وتراكم الثروة بقيام مفاسد ماكان أولئك البدو ليتوقعونها أو أنْ تشير إليها **التوراة** إلا لماماً. ولعلّ الأمر قد جرى هكذا تاريخياً، لكن الله هو الذي يتكلم هنا، ولأنه هو الذي يتكلّم، فإنّ أية مجموعة جديدة من الافتراضات تَرِدُ في وحيٍ منه تصبح معطيات جديدة بشأنه. وعلى هذا الأساس، فإنّ الربّ هنا يُسَلِّم، كما لم يفعل أبداً من قبل، بأنّ الفقير والبائس لهما الأولوية في حمايته.

الحَكم

«الربُّ قد أرانيكَ ملكاً على آرام»

الملوك الأول والثاني

يمكن لهذا الانجذاب المفاجئ من قِبَل ربّ الجنود باتجاه البائس والمسكين أن يشكّل جسراً يصلنا بالنبيّ إيليا الذي يتمتّع بسلطة على الخيال الديني اليهودي والمسيحي اللاحق لايضاهيها سوى سلطة موسى نفسه. فقد كان إيليا وخَلَفه أليشاع من أصحاب العجائب، وأنصار الفقير، وخصمين لدودين للسلطة الدينية والمدنية الفاسدة. كما يقفان، مع معاصرهما النبي ميخا، بمثابة التجسيد لتلك التحذيرات التي رأيناها في **التثنية**، والتي سَتُفْضِي إلى تدمير الربّ إسرائيل إنْ لم يُلْتَفَتْ إليها. غير أنّهما لايقتصران على ذلك، بل يقفان بمثابة تجسيد لما يتعدّاه، الأمر الذي يضفي على قصة إيليا بصورة خاصة نوعاً من الطابع الفريد.

وعدوّ إيليا اللدود ملكةٌ غريبة تزوجتْ ملكاً إسرائيلياً، إيزَابَل سيئة الصيت، زوجة الملك أحاب. وفي سفر **الملوك الأول** 21، تخطط إيزابل لقتل نابوت الذي أراد زوجها أن يأخذ كَرْمَهُ فرفض، فتتهمه إيزابل بالتجديف على الله والملك وتقتله بهذه التهمة، مُنْزِلةً غضب الربّ على رأسها:

> ***فكان كلام الربّ إلى إيليا التِّشْبِيّ قائلاً: «قُمْ فانحدر للقاء أَحَاب ملك إسرائيل الذي في السامرة. فهاهو ذا في كرم نابوت الذي نزل إليه ليَرِثَهُ. وكلّمهُ قائلاً: كذا قال الربّ: قتلتَ وَوَرِثْتَ أيضاً؟ ثم كلّمه قائلاً: هكذا يقول الربّ: في الموضع الذي لَحِسَتْ فيه الكلابُ دَمَ نابوت، تَلْحَسُ الكلاب دمكَ أنتَ أيضاً».*** *(الملوك الأول 21: 17 - 19).*

إنَّ إيليا الذي يلحُّ كثيراً على هذا الإثم يعلن انحيازه الثابت إلى المسكين والبائس، وهذا ثيمة فرعية تعقّد المسيرة التثنوية وتدفعها باتجاه قضاءٍ أو حُكم على المستوى القومي.

لكن الملفت أكثر بشأن إيليا ليس هذا الانحياز. فإيزابل، المولودة في صيدون، ليست واحدةً من عَبَدَةِ بعل وحسب، وإنما هي داعية نشطة لهذه العبادة تضطهد أتباع الربّ. وسوء استخدامها لسلطتها الملكية ضد نابوت البريء هو أضعفُ التهم الموجَّهةِ إليها. ومقاومة إيليا لها كمبشّرةٍ لاتعرف الرحمة بدين غريب تُوَرِّطه في علاقاتٍ خارجية غريبة ومشبوهة. وهي العلاقات ذاتها التي يتورّط فيها الله نفسه، في سيرة إيليا وسيرة ميخا، في تطور طارئ يتلو اهتمام الله الجديد بالمحتَقَرين والضعفاء ويتلو نظرته الجديدة إلى نفسه بوصفه أباً. وهذا التورّط، هذا التطور، أو هذا التغيّر الثالث في شخصيته هو مانتناوله الآن.

من أعمال إيليا المدهشة بعض الشيء أنه يمسح ملكاً جديداً على أَرَام ليشنّ حرباً ضد مملكة إسرائيل الشمالية الآثمة. (وتكاد تتطابق آرام القديمة على الخارطة مع سوريا الحالية، وثمة

ترجمات لـ **الكتاب المقدّس** تضع الاسم Syria بدلاً من آرام). وقبل أن يصعد هذا الملك إلى السلطة، فإن أحاب، زوج إيزابل، ويوشافاط، ملك يهوذا، يقرران الخروج إلى قتال أرام ويطلبان مشورة الأنبياء. ولأنَّ معظم هؤلاء الأنبياء متملّقون أذلّاء، فإنّهم يتنبؤون لهما بنصر مؤزّر. إلا أن أحد الأنبياء، وهو ميخا، يخرج عن السرب. وحين يقف أمام الملك يكرر ماقاله الأنبياء الآخرون على نحو تهكميٍّ ساخر، لكن أحاب لايفوته تهكّم ميخا ويطلب منه الحقيقة:

فقال له الملك: «كم مرّةٍ استحلفتك ألّا تكلّمني إلا بالحقّ باسم الربّ؟» فقال: «رأيت جميع إسرائيل مُبَدّدين على الجبال كالغنم التي لا راعيَ لها؛ فقال الربّ: ليس لهؤلاء صاحبٌ، فليرجع كلٌّ منهم إلى بيته بسلام». فقال ملك إسرائيل ليوشافاط: «ألم أقُلْ لك إنه لايتنبأ عليَّ بخير، بل بشرّ؟» فقال (ميخا): «اسمع كلام الربّ! رأيتُ الربَّ جالساً على عرشه، وجميع جند السماء وقوف لديه على يمينه وشماله. فقال الربُّ: من يغوي أحاب حتى يَصْعَدَ ويسقطَ في رَامُوتَ جِلْعَادَ؟ فقال هذا كذا وقال ذاك كذا، ثم خرجَ روحٌ ووقف بين يدي الربّ وقال: أنا أغويه. فقال له الربّ: بماذا؟ فقال: أخرجُ وأكونُ روحَ كَذِبٍ في أفواه جميع أنبيائه. فقال: إنّك تُغْوي وتَقْتَدِر. فاخرُجْ واصنع هكذا. والآن فقد جعل الربُّ روحَ كَذِبٍ في أفواه جميع أنبيائك هؤلاء؛ والربُّ تكلّم عليكَ بشرّ». (22: 16 - 23).

واضحٌ هنا أنّ رؤيا العقاب التي قدّمها **سفر التثنية** تورّط الربّ الإله في ألاعيب دولية معقّدة مشبوهة لم نصادفها من قبل أبداً، وذلك لأنّ هذه الرؤيا تستنزل العقاب على إسرائيل عبر الأمم الأخرى. والربُّ، ملك السماء، هو، على الأرض، أشبه بأمبراطور، أو صانع للملوك، أو حكم دولي مطلق الصلاحية. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما الذي يريده الربّ الإله من هذه الألاعيب إذا مانجحت؟ أليس استعراضه لقوته متناقضاً إلى أبعد مدى، وخالياً من أيّ هدف؟ وحين تضيع مملكتا إسرائيل ويهوذا، ما الذي سيكون قد كسبه؟

ثمّة تجلٍّ ثانٍ للرب الإله على طور سيناء، والذي يدعى أيضاً جبل حوريب، يُلقي بظلاله على الربع الأخير من **التاريخ التثنويّ**. وهذا التجلّي الذي يحظى به إيليا كما يصف **سفر الملوك الأول** 19، لايترك الأمور على حالها بل يصبح كلّ مايحدث بعده مختلفاً عمّا كان من قبل، بما في ذلك خطبة ميخا التي أوردناها للتوّ والسقوط الأخير لكلا المملكتين الإسرائيليتين. وإيليا كان قد هزم 450 نبياً من أنبياء بعل في مباراة أمام الجمهور، ثم ذبحهم، وأصبح رجلاً مطلوباً ومُطَارَداً. وفي فراره يصل إيليا بطريق المصادفة، وعلى نحوٍ فيه شيء من المعجزة، إلى جبل حوريب:

فإذا بكلام الربّ إليه يقول: [«ما بالك ههنا، يا إيليا؟» فقال: «إنّي غِرْتُ غَيْرَةً للربّ، إله الجنود، لأنّ بني إسرائيل قد نبذوا عهدك، وقوّضوا مذابحك، وقتلوا أنبياءَكَ بالسيف. وبقيتُ أنا وحدي، وقد طلبوا نفسي ليأخذوها»]. فقال: «اخْرُجْ وقِفْ على الجبل أمام الربّ.

فإذا الربُّ عابر. وريحٌ عظيمة وشديدة، تصدّع الجبال وتحطّم الصخور أمام الربّ؛

ولم يكن الربّ في الريح. وبعد الريح ـ زلزلةٌ؛ ولم يكن الربّ في الزلزلة. وبعد الزلزلة ـ نار؛ ولم يكن الربّ في النار. وبعد النار ـ صوتُ نسيم لطيف. فلما سَمِعَ إيليا، سَتَرَ وجهه بردائه وخرج ووقف بمدخل المغارة. فإذا بصوتٍ إليه يقول: [ما بالُك ههنا، يا إيليا؟» فقال: «إني غِرْتُ غَيْرَةً للربّ، إله الجنود، لأن بني إسرائيل قد نبذوا عهدك، وقوّضوا مذابحك، وقتلوا أنبياءك بالسيف. وبقيت أنا وحدي، وقد طلبوا نفسي ليأخذوها»](*).

فقال له الربّ: «امضِ فارجعْ في طريقك، نحو بريّة دمشق. فإذا وصلتَ، فامْسَحْ حَزَائِيلَ ملكاً على أرام. وامْسَحْ يَاهُوَ بْنَ نِمْشِيَ ملكاً على إسرائيل، وأَمْسَحْ أَلِيشاعَ بْنَ شَافَاطَ من آبَلَ مَحُولَةَ نبيّاً بدلاً منكَ. فيكون أنَّ مَنْ أَفْلَتَ من سيف حزائيل يقتله ياهو، ومن أَفْلَتَ من سيف ياهو يقتله أليشاع. وقد أبقيتُ في إسرائيل سبعة آلافٍ ـ كلَّ ركبة لم تجثُ للبعل وكلَّ فمٍ لم يتّجه إليه بِقُبْلَةٍ». (19: 9 ـ 18).

على الرغم من شهرة العبارة «صوتُ نسيم خفيف» (والتي تُتَرْجم في بعض طبعات **الكتاب المقدّس** «صوتٌ منخفضٌ خفيف»(**))، فإنّ المفسّرين غالباً مامرّوا على هذا المقطع بصمتٍ مطبق. ومن الواضح هنا، وفي تفاصيل سِيَرِيّة عديدة أخرى، أنّ إيليا يُقَدَّم كموسى ثانٍ، ولكن ما الذي نفعله بحقيقة أنّ كلّ أمارات التجلّي التي ظهر بها الله لموسى ـ الريح، والزلزلة، والنار ـ تُذْكَرُ هنا ومن ثمّ تُطْرَح؟ لاشكّ أنّ «صوت النسيم الخفيف» يُراد له أن يشير إلى الرقّة واللطافة، وأنه يتّصل على نحوٍ ما بلحظات الإشفاق والحنان التي ذكرناها ونذكرها، لكن حزائيل الأرامي سيكون عدوّاً لدوداً لإسرائيل؛ وسيرتكب ياهو، في الداخل، فظاعةً تلو الفظاعة؛ وسيكون أليشاع محارباً فضلاً عن كونه نبياً.

ثمّة تحدٍّ لموسى إذاً. وهو يكمن خصوصاً في حصيلة الأعمال التي يُطْلِقها إيليا، بأمرٍ من الربّ. صحيحٌ أنّ ياهو سيضطهد عَبَدَةَ البعل، لكنه سيواصل أيضاً عبادة العجل الذهبي الوثنية، وسيقاتل ضد حزائيل، مع أنّ من المفترض أنْ يكونا كلاهما أداةً واحدة بيد الإرادة الإلهية. وصحيح أنّ أليشاع سيستبسل في خدمة الربّ، لكننا سنجده في أواخر حياته متشدداً في إزالة آثار انتصارات حزائيل ونقضها، هذه الانتصارات التي تملؤه حزناً مع أنها توصف هنا بأنها من عند الربّ. وفي المحصّلة، فإنّ عمل هؤلاء الثلاثة لن يترك بقية باقية من إسرائيل سوى هذه البقية التي يحددها الله بسبعة آلاف، فهل تمثّل هذه الحصيلة برهاناً وافياً على قدرة الله؟

لعلّ هذا المقطع يعبّر، بطريقة غامضة مقصودة، عن شكٍّ بقدرة الربّ؟ فعلى الرغم من عظمة

(*) ـ الكلام بين الأقواس [....] مثال على نوع من خطأ النسخ يُدْعى dittography أو الكتابة المكررة. فهذا الكلام أُقْحِمَ في النصّ إمّا في المرة الأولى أو الثانية مصادفةً إذْ وقعت عينا الناسخ خطأً على الكلام الذي يأتي بعد كلمة قال. وهذا لايؤثّر كثيراً على تأويلنا الذي نقدمه هنا والذي أقمناه على قراءةٍ تتجاهل الورود الأول لهذا الكلام (المؤلف).

(**) ـ هكذا في الترجمة الصادرة عن جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة.

إيليا، ودوام الاعتراف بهذه العظمة في القرون التالية، إلا أنّ هذا المقطع قد أُسقِطَ من سفريّ **أخبار الأيام** المكتوبين لاحقاً والمُصَحِّحين دينياً وسياسياً. فالقدرة الإلهية التي تجلّت في سيناء على نحوٍ استعراضي مذهل يوم وقف موسى وبنو إسرائيل أمام الربّ تصبح موضع شكّ هنا. فذلك الاستعراض المفزع ربما لم يكن كما بدا عليه آنئذ. وإيليا ميّال للشك. فما الذي يمكن أن يكون أيضاً مجرّد وهم أو انخداع؟ إنَّ إيليا يستر وجهه بردائه عند سماعه «صوت النسيم اللطيف»، فما الذي تعنيه هذه الحركة؟ أهي مراجعة؟ أهي اعتراف وتسليم؟ لقد سبق لإيليا أثناء فراره من أحاب وإيزابل أن طلب الموت: «حَسْبِيَ! الآن، يا ربّ، فَخُذْ نَفْسي، فإنّي لست خيراً من آبائي» (19: 4). واستجابةً لهذا التضرّع كان أن أتى به الربُّ إلى جبل حوريب (= سيناء)، فهل يمثّل التجلّي الذي شَهِدَه هناك نوعاً من إعادة الطمأنينة يُقْنِعُهُ؟ إلى أيّ مدى يسيطر الربّ حقّاً على مسار الأحداث؟

يعتقد البحث التاريخيّ أنّ «سلسلتين» منفصلتين من قصص إيليا وأليشاع قد جُمِعَتَا معاً في سفريّ **الملوك**، وأنَّ هذا يفسّر التناقض المتمثّل في أن أليشاع وليس إيليا هو من ينصّب حزائيل في النهاية. وهذا واردٌ فعلاً، إلا أننا نلاحظ أيضاً وجود تواصل وانسجام في العاطفة والانفعال بين المشهد والآخر:

ووافى أليشاعُ دمشقَ وكان بَنْهَدَدُ ملكُ أَرامَ مريضاً. فأُخبِرَ وقيلَ له: «قد وافى رَجُلُ الله إلى ههنا»، فقال الملك لحزائيل: «خُذْ في يدكَ هديةً واذهب لاستقبال رجل الله، واسألِ الربَّ به قائلاً: هل أبرأ من مرضي هذا؟» فمضى حزائيل لاستقباله، وأخذ في يده هديةً وحِمْلَ أربعين جملاً من أَجْوَدِ مافي دمشق. وجاء ووقف بين يديه وقال: «إنّ ابنك(*) بنهدد ملك أرام، وجّهني إليك قائلاً: هل أبرأ من مرضي هذا؟» فقال له أليشاع: «امضِ وقُلْ له: لن تبرأ(**). فقد أراني الربُّ أنه يموت». ثم ثبّت نظره وحدّق به إليه حتى قَلِقَ؛ ثم بكى رجل الله. فقال له حزائيل: «مابال سيدي يبكي؟» فقال: «لأني عَلِمْتُ بما ستصنعه ببني إسرائيل من السوء؛ فإنّك ستحرق حصونهم بالنار، وتقتل فتيانهم بالسيف، وتَشْدَخُ أطفالهم، وتَشُقُّ حبالاهم». فقال حزائيل: «من عَبدُكَ الكلب(***)، حتى يفعل هذا الأمر العظيم؟» فقال أليشاع: «إنَّ الربّ قد أرانيكَ ملكاً على أرام». فانصرف عن أليشاع ودخل على سيّده، فقال له: «ماذ قال لك أليشاع؟» فقال: «قال لي إنّك تعيش». ثم إنّه في الغد، أخذ [حزائيل] قطيفةً، وغمسها بالماء، وبَسَطَهَا على وجهه. فمات [بنهدد]، ومَلَكَ حزائيل مكانه. (الملوك الثاني 8: 7 - 15).

(*) - بمراعاةٍ واحترام مبالغٍ فيهما، يشير حزائيل إلى ملك أرام بأنه «ابن» النبي الإسرائيلي. (المؤلّف).

(**) - في ترجمة جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة نجد أن أليشاع يقول لحزائيل: «اذهب وقُلْ له: شفاءً تشفى»، وكذلك في الترجمة الانجليزية التي يوردها المؤلّف.

(***) - يشير حزائيل هنا إلى نفسه بنوع من الاتّضاع الزائف. (المؤلّف).

بتشجيع من إله إسرائيل، يقتل حزائيل سيّده، إلا أنّ أليشاع لايرحّب بما سيفعله حزائيل بإسرائيل مستقبلاً مما قضى به الربّ أو حتى يعبّر عن مشاعر متناقضة إزاء ذلك. وأليشاع مطّلع على المستقبل من خلال الربّ، إلا أنه لايبدو موافقاً على هذا المستقبل بالصورة التي يسيطر فيها عليه الربّ ويوجّهه. وهنا يبدو التعارض لافتاً بين موسى ويشوع من جهة وإيليا وأليشاع من جهة أخرى.

كلّ قادّة الماضي الإسرائيلي السابق على إيليا ـ يعقوب، وموسى، ويشوع، وداود ـ جميعهم نطقوا بشهادة ختامية في شِعْرٍ يتّسم بالفخامة ثم «انضموا إلى آبائهم» ودفنوا مُمَجَّدين في مكان معلوم. أما إيليا فأمره مختلف على نحوٍ مثير:

فلمّا عبرا [الأردن] قال إيليا لأليشاع: «سَلْني، ماذا أصنعُ لكَ قبلَ أن أوخَذَ عنك». فقال أليشاع: «ليكن لي سهمان في روحكَ». قال: «قد سألتَ أمراً صعباً. إنْ أنتَ رأيتني عندما أُوخذُ من عندك، يكونُ لكَ ذلك؛ وإلّا، فلا». وفيما كانا سائرين وهما يتحادثان، إذا مركبةٌ ناريّةٌ وخيلٌ ناريّةٌ قد فصلتْ بينهما؛ وطَلَعَ إيليا في العاصفة نحو السماء. وأليشاعُ ناظرٌ، وهو يصرخ: «يا أبي، يا أبي! يا مركبةَ إسرائيل وفُرْسَانَهُ!» ثم لم يَرَهُ أيضاً، فأمسكَ ثيابه وشقّها شطرين. (2: 9 ـ 12).

يوحي صعود إيليا إلى السماء حيّاً بأنه لم يَمُتْ أبداً. وقد تنبّأ النبي مَلَاخِي بعودته كمقدّمةٍ لـ «يوم الربّ». وتورد **الأناجيل** تأملاتٍ معاصرةٍ ليسوع مفادها أن عودة إيليا ستكون نذيراً بمجيء **المخلّص المُنْتَظَر**. وستظهر أيضاً مدرسة صوفيّة يهودية تستلهم المركبة التي صعد بها إيليّا إلى السماء. وجميع هذه التطورات تشير إلى وجود التباس في هذا النص يثير نوعاً من الوجد والانجذاب الصوفيّ. وصعود إيليا إلى السماء لايثير حوله ذلك الجوّ من العظمة الساكنة المسترخية والسلام الذي يكتنف الميتات السابقة المذكورة. فحين مات يعقوب، وموسى، ويشوع، وداود، كان العمل الذي رغبَ الربّ بأن ينجزوه قد تمّ. أما انتقال إيليا فلم يكتنفه مثل هذا الجوّ. فأعماله لم تتمّ، وأشغاله لم تُنْجَز. وربما كانت عبارة «مركبة إسرائيل وفرسانه!» صيحة حرب معروفة في تلك الأيام وتحولّت، هنا، إلى شكل مكروب من النداء المباشر الذي يوجّه إلى النبي المحتضر، أو المُفَارِق على الأقلّ: لقد كان آخر المنافحين عن عبادة الربّ الإله، آخر نصيرٍ للعهد. وبعده، ما الذي يبقى سوى قضاء الرب الإله المرعب، لعنات الإصحاح الثامن والعشرين من **سفر التثنية**؟

وسوف نسمع هذه العبارة من جديد لدى موت أليشاع:

وَمَرِضَ أليشاع مرضه الذي مات فيه، فانحدر يوآش ملك إسرائيل، وبكى على وجهه، وقال: «يا أبي، يا أبي! يا مركبة إسرائيل وفرسانه!» فقال له أليشاع: «خُذْ قوساً وسهاماً»؛ فأخذ له قوساً وسهاماً. فقال لملك إسرائيل: «ركّب يدك على القوس»؛ فركّب يده. ووضع أليشاع يده على يد الملك. وقال: «افتح الطّاقَ من جهة المشرِق»؛ ففتح. فقال أليشاع: «ارْمِ»؛ فرمى. فقال: «سَهْمُ خلاصٍ للربّ، سهم خلاصٍ على أرَامَ!

تَضْرِبُ أرام في أَفِيقَ حتّى تُبِيدَهُم». (13: 14 - 17).

ويموت أليشاع، لكنَّ يوآش يمضي لينتصر على حزائيل. ولقد تأثر الشاعر الانجليزي وليم بليك كثيراً بهذا المشهد، الأمر الواضح في مقطع من قصيدته «مِلْتون»:

هاتِ لي قوسيَ المصنوع من الذهب الملَهَّب:

هاتِ لي سهامي المصنوعة من الرغبة:

هاتِ لي رمحي: أيتها السُحُبُ المنتشرة!

هاتِ لي مركباتي المصنوعة من النار!

يدمجُ بليك مشهد موت إيليا ومشهد موت أليشاع ويجيز لنفسه أشياء أخرى، إلا أنّ ردّة فعله عميقة ودقيقة حيال الإحساس الذي يستبطنه هذان المشهدان بما فيهما من إلحاح عميق ويائس، وكأنه نوع من الذُعْر أو السعار في مواجهة الهلاك الوشيك. ولقد كان لدى بليك هذا الإحساس ذاته حيال إنجلترا في أيامه، وكان سديداً في التقاطه مايضاهي هذه اللحظة أفضل مضاهاة في تاريخ **الكتاب المقدّس**.

شأن الأبوّة وفكرة الحنّو المرتبطة بها، فإن فكرة الشكّ مطروحة هنا ولكن دونما بيّنةٍ أو دفاع. ثمّ تأتي البيّنة قبل نهاية **سفريّ الملوك**. ففي **سفر الملوك الثاني** 19: 23 - 25، يقدّم أشعيا النبيّ نوعاً من البيّنة على يأس إيليا وذُعر أليشاع. فهو يتنبأ بدقّة، وبثقةٍ تملأ كلّ كيانه بكارثةٍ تحلّ بأورشليم على يد سنحاريب (الأشوري الذي «هبط كثعلب على قطيع خراف»، كما تقول قصيدة لبايرون). وفي الخطبة التي يلقيها أشعيا آنئذ، يتباهى الربّ بأن سنحاريب لم يفعل شيئاً إلّا ماكان قد خطط له لكي يفعله:

قَدْ قَرَّعْتَ الربَّ على لسانِ رُسُلِكَ.

وقلتَ:

«بكثرة مراكبي صَعِدْتُ إلى قمم الجبال،

وَأَوَاخِرِ لُبْنَانَ،

قاطعاً أَرْفَعَ أَرْزِهِ،

وخِيارَ سَرْوِهِ،

وداخلاً المنزل الذي في أقصاه،

وغابة كَرْمَلِهِ.

حَفَرْتُ وشَرِبْتُ مياهاً غريبةً؛

وجففتُ بأخامص قدمي

جميعَ مَسَايِلِ المَنَاقِعِ».

أَمَا سَمِعْتَ؟ إنّي مِنَ القديمِ
صَنَعْتُ ذلك،
منذُ الأيام الأُوَلِ صَوَّرْتُهُ،
والآنَ أتيتُ بهِ،
لتخريبِ المدنِ المُحَصَّنَةِ
حتّى تصيرَ روابيَ رَدْمٍ.

إنّ فلسفة التاريخ، أو لاهوت التاريخ هذا، المسيطر على نحوٍ طاغٍ في **التاريخ التثوي**، سيظلّ مسيطراً نسبياً بعده. بيد أنّ الشكّ به سيتراكم باطّراد؛ ولعلّنا قد شهدنا الخيوط الأولى من فجر هذا الشك في التجلّي الذي شهده إيليا على جبل حوريب والوحي الذي أتاه هناك ووعده بأحداث لم تحدث لاحقاً. ومايجعل الشكّ واضحاً وجريئاً، على الرغم من تغليفه بالرموز، هو أنّ الربّ، وليس إيليا، من يعبّر عنه. فهو من يترك الريح، والزلزلة، والنار، وهو من يرسم، بصوت نسيمٍ لطيف، مستقبلاً لايأتي. (أكان يعلم أنه لن يأتي؟).

كانت إسرائيل من قبل قد سارت باتجاه واضح إلى تكوين مجالين مميّزين - إسرائيل، في الشمال، ويهوذا، في الجنوب - لكنّ داود أفلح في عَكسِ هذا الاتجاه وتوحيد المجالين في مملكة واحدة عاصمتها أورشليم المفتوحة حديثاً. ولقد حفظ لنا **المزمور** 77: 67 - 68(*) ذكرى هذا التحول:

ورَذَلَ خِباء يُوسُفَ؛
ولم يَخْتَرْ سِبْطَ أَفْرَائيم.
بل اختارَ سِبْطَ يهوذا،
جَبَلَ صِهْيُونَ، الذي أَحَبَّ.

وبالمناسبة، فإن هذا المزمور يشتمل أيضاً على واحدٍ من إلماعات عديدة في **التَنَخ** إلى دمار شيلو، لكنها إلماعاتٌ وحسب، فهذا الحدث لم يرد بوضوح في أيّة روايةٍ أو سرد.

وبصورة عامة، فإن الأسفار الأربعة الأولى من **التاريخ التثوي - يشوع، والقضاة، وصموئيل الأول والثاني** - ترسم صعود يهوذا وصعوداً لافتاً في القوّة المادية والسياسية لكلا المملكتين، على الرغم من التنافس والصراع بينهما. أمّا **سِفْرا الملوك** اللذان يبدآن بعد موت داود، فيرسمان الانحدار والتدهور من تلك الذروة الرفيعة إلى التخبّط والفوضى والهلاك. فسليمان، ابن داود، يصعد إلى العرش خلفاً لأبيه، ويبني الهيكل ويكرّسه للربّ، ويقود شعبه إلى الثروة والقوّة على نحوٍ لم تعرفه إسرائيل من قبل. لكن سليمان يقيم أيضاً حريماً هائلاً من النساء الغريبات، ونساؤه

(*) - في ترجمة جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة، يرد هذا المقطع في المزمور 78، نظراً لبعض الاختلاف في ترتيب المزامير بين الترجمتين.

يسقنه إلى عباداتٍ غريبة. وبعد وفاة سليمان، يقود يَارُبْعَامُ بْنُ نَبَاطَ تمرّد الشماليين ضد أسرة داود من يهوذا. ويصرخ المتمردون:

أيُّ نصيبٍ لنا مع داود،
أيُّ ميراثٍ مع ابنِ يَسَّى!
إلى خيامكم، يا إسرائيل!
والآن فانظر لبيتك، يا داود. (الملوك الأول 12: 16).

ويحاول رَحَبْعَامُ، خَلَفُ سليمان، أن يستبقي الشمال في ملكه فضلاً عن الجنوب، فيمضي إلى شكيم التاريخية، المركز الرمزي للشمال ومسقط رأس الأمة، كي يبايعه الشمال ملكاً، ولكن دون جدوى.

وفيما تبقى من **سفري الملوك**، فإنّ الوثنية والعبادات الغريبة التي انتشرت في عهد سليمان تواصل انتشارها. ويتوالى ملك بعد ملك، وجميعهم مرتدّون، شأن يربعام في الشمال ورحبعام في الجنوب، ومن بين الاستثناءات القليلة نجد بشكلٍ خاص حِزْقِيَّا ويُوشِيَّا، قرب نهاية وجود يهوذا المستقل، وهما ملكان حاولا أن يقوما بإصلاحات. وهناك كثير من المؤرّخين الذين يربطون بين يوشيّا والسيطرة اللاحقة التي حظي بها **التاريخ التثنوي**، بل وكتابة هذا التاريخ أيضاً. وعلى الرغم من كل فساد الملوك وزيف الكثير من الأنبياء الكذبة، فإن أصوات حفنة من المخلصين للعهد مثل إيليا، وأليشاع، وأشعيا، ظلّت ترتفع باحتجاج عنيف ومصيريّ. لكن الحصيلة لم تكن موضع شكّ أبداً. فالأشوريون يستولون على السامرة، عاصمة إسرائيل (الملوك الثاني 17) عام 722 قبل الميلاد؛ ويستولي البابليون على أورشليم، عاصمة يهوذا (الملوك الثاني 30) عام 587 قبل الميلاد؛ وينتهي الجهد الإلهي الذي دام، تبعاً لتعداد **الكتاب المقدّس**، أكثر من ألف عام بحُطَامٍ ومذبحةٍ وبعار السبي.

- 6 -

فاصل

هل يُخْفِقُ الله؟

إنْ كانَ خَرْقُ العهد والإبادةُ الناجمة عنه كارثةً فاقعةً في حياة إسرائيل، فماذا عن تأثيرهما في حياة الله؟ لقد رأينا أنّ عهد التكاثر مع إسرائيل قد جاء كنوع من المعاهدة أو التسوية ضِمْنَ شخصية الإله، بين دوافعه إلى الخلق ودوافعه إلى التدمير. لقد ندم الله على الخلق، ثم ندم على التدمير الشامل. وكان عهده مع إبراهيم حلاً وسطاً؛ فقد اقتضى الحدَّ من الخصوبة البشرية والحدَّ من النزعة التدميرية الإلهية وتصريفها. ومادام العهد قد مُنِيَ الآن بالفشل والإخفاق، فماذا يفعل الله بعد ذلك؟

ولقد سبق لنا القول إنّ الله ليس له حياة اجتماعية، ولاخصوصية، لاحياة بين آلهة أخرى ولاحياة ذهنية أو فكرية تقوم على سبر الذات واستكشافها. فهو ببساطةٍ كائن من نوع آخر مختلف. وليس لديه لمعرفة نفسه سوى سبيل وحيد يمرُّ عبر الإنسان بوصفه صورة له. فما هي، إذاً، خطوته التالية مع الإنسان، مادام جهده الذي انصبّ طوال قرون على عهده مع إبراهيم قد باء بالفشل الذريع؟

أَيندم الآن على واحدٍ من ندميه السابقين؟ أيعود مرّة أخرى إلى الزمن السابق على الطوفان، ليصدر أمره المطلق دون شروط والكونيّ الشامل للبشر جميعاً بأَنْ «ينمو ويكثروا» ويتكيّف مع العواقب؟ أم أنّ جانبه التدميري هو الذي سينتصر؟ هل سيعتبر أنه قد أخفق مع البشرية جمعاء، كونه أخفق مع إسرائيل؟ لقد دمّر إسرائيل إلّا قليلاً مرتين، ثم عاد وابتدأ من جديد مع موسى. فهل يدمّر البشرية الآن ونبدأ من جديد مع أحدٍ ما؟ إلّا أننا لانستطيع أن نتصوّر بِمَ سيبدأ أو مع من.

ماحصل هو أنّ شروط العهد ذاتها بين إسرائيل والربّ قد ورّطته في علاقة جديدة مع بعضِ أم العالم الأخرى. ذلك أنّ الربّ كان قد أقسم في لعنات **التثنية** 28 المرعبة على أن يُنْزِلَ بإسرائيل الأسوأ، ليس بنفسه بل من خلال أمّة أو أمم تحاصر شريكه السابق في العهد وتهزمه وتسوقه إلى سبي فاجع. أمّا لو حفظت إسرائيل العهد ولم تخرقه، لكانت ممارسة الله لقدرته على الخلق وقدرته على التدمير قد بقيت متركّزة ضمن علاقته بإسرائيل. وبعبارة أخرى، فإنّ الله الذي لم يُقِمْ أيّ عهد تكاثري مع أيّ أمة أخرى سوى إسرائيل، ماكان ليضطر إلى أيّ تورط عسكريّ ضدّها. ولكن ما إن تصبح آشور وبابل أداة حكمه وقضائه على إسرائيل، حتى يضطر إلى التورط معهما، من هذا الباب الواسع على الأقل.

والنتيجة هي توسّع مجال نشاطه العام. فلكي يعاقب شريكه في العهد، لابدّ له من أن يوسّع مجال تدخّله الدولي. ولايعني هذا أن علاقته النفعية بآشور وبابل تشكّل عهداً جديداً. فما إن تحقّق هاتان الأمتان غرضهما، ما إن تتلقى إسرائيل العقاب الذي تستحق وينتهي العهد، حتى

يزول، من حيث المبدأ، كل سبب يدفع الربّ إلى مزيد من التورّط مع أية جماعة بشرية. أما إذا ذهبتا [بابل وآشور] إلى ماهو أبعد من نواياه، فقد تجرّان على نفسيهما نقمته وغضبه. ومع ذلك، فإن مجرد توسيعه المؤقت لتورّطه مع أمم العالم كأمم منفصلة (وليس بوصفها الإنسانية جمعاء) يستلزم تغييراً في تعريفه ذاته؛ فشخصية الله تتعرّف إلى حدٍّ بعيدٍ بأفعاله، ومافعله مرّة، قد يفعله مرة أخرى، على هذا النحو أو ذاك.

حين تكلّمنا على انتصار الربّ على فرعون، قلنا إنَّ الأمر قد بدا لموسى وبني إسرائيل في تسبيحة النصر في **الخروج** 15، وكأنّ إيل، الإله ذا القدرة الهائلة والذي لايُنْتَظَرُ منه أن يقاتل لمصلحة أحد، قد وقف في صفّهم على نحوٍ صاعق ومذهل. فكل أمّة كان لها إله ما يقف في صفّها. وفي **القضاة:** 11: 24، نسمع صدىً واضحاً لهذه النظرة التعددية إلى الأمر حين يخاطب قائدٌ من إسرائيلَ ملكَ بني عمّون بلغة يفهمها، أملاً في تفادي الحرب:«أليس أنَّ مايُمَلِّكُكَ إيّاه كَمُوشُ إلَهُكَ إيّاه تملك؟ وجميع الذين طردهم الربّ إلهنا من أمامنا إيّاهم نملك». فكلّ أمّة، إذاً، كان لديها عونها الإلهي، لكن مامن أمّة كان لديها عون الإله الأعلى والأنأى إلى أن وقف هذا الإله، أو هكذا بدا لإسرائيل، في صفّ إسرائيل وقاتل معهم. وسرعان مابدا الإله الذي أنقذ إسرائيل أبعد عن إله السماء/ دّيان الكون وأقرب إلى بعل، إله الحرب المألوف، والأقلّ ترفّعاً، على الرغم من أنّ هذا الإله المنقذ الطالع حديثاً يجمع بين وظائف بعل الحربية البعيدة عن القوانين والشرائع وبين وظائف المشرِّع، في تحوّل كان أبعد مايكون عن الاحتمال والتوقّع.

تلك هي معالم الربّ الإله حتى نهاية **سفر الخروج**، وهي لاتتغيّر إلا على نحو طفيف في أسفار **اللاويين**، **والعدد**، **والتثنية**، **ويشوع**، **والقضاة**، **وصموئيل الأول والثاني**. فعبر هذه الأسفار جميعاً، يقود إسرائيلَ إلهٌ للحرب يشبه بعل كثيراً إذا ماصرفنا النظر عن الجانب الجنسي فيه؛ ومع أن إسرائيل لاتنتصر في كلّ قتال ينشب بينها وبين الآخرين، إلا أن ثمّة إبلال ونصر لاحق بعد كلّ هزيمة. فالعنصر البعليّ مسيطر ضمن شخصية الربّ الإله.

أما في **سفريّ الملوك**، ومع اقتراب الهزيمتين النهائيتين والمصيرتين، فنجد تغيّراً دقيقاً يطرأ على اندماج شخصيتيّ بعل وإيل ضمن شخصية الربّ الإله الجامعة، حيث يعود إيل إلى السيطرة. ولنا أن نقارن بين قتال الربّ مع يشوع في أريحا (يشوع 6)، حيث يظهر الربّ ليساهم شخصياً، مثل بعل، وبين توجيهه إيليّا، حين آن أوان عقاب إسرائيل، أن يمسح نبياً وملكين، أحدهما سيملك على أرام الأجنبية. وما الذي نتوقعه من إيل، ربّ الآلهة والبشر جميعاً، حين يكون عليه أن يصبح محبّاً للحرب، سوى أن يدفع أمّة ضد أخرى، وأن يحرّك القطع على مايشبه رقعة شطرنج عالمية، بدل أن يتورّط بنفسه في الصراع.

وهكذا، فإنَّ اللقطة القريبة التي رأينا فيها الربّ وإسرائيل كشريكين في عهد يقيمان معاً في الصحراء أو يعبران الأردنّ معاً لفتح كنعان، يحلّ محلّها لقطة أبعد نرى فيها الكثير من الأمم في آنٍ واحد، ونرى الربّ وقد أعدّ خططاً لكثير منها. ومع أنّ الربّ لم يصبح أقلّ حبّاً بالحرب جرّاء هذا التغيّر؛ إلا أن ولعه هذا يصبح أكثر «دبلوماسية» بخلاف تلك اللحظات الانفجارية مع

موسى على طور سيناء. والحقيقة أنّ نهاية العهد توسّع تورّط الربّ كمحارب وكراسم لمصائر الأمم، وتنقله إلى مدىً أبعد بكثير من المدى الجغرافي الضيق للعهد ـ مصر، والصحراء، وكنعان ـ صوب تلك الإمبراطوريات التي ستحطّم إسرائيل أثناء امتدادها وتوسّعها. وإضفاء الطابع الحربي العسكري على العنصر الإيليّ في شخصية الربّ، مع أنه لايمثّل عودةً إلى التدمير الشامل في زمن الطوفان العظيم، يوسّع الحضور التدميري المحتمل للربّ وينشره على مدىً شاسع. ويمكن القول إنّ مدى الربّ حين خلق العالم كان مدىً كونياً دون أن يكون دولياً، ومن الآن فصاعداً سيصبح مدى دولياً أيضاً.

ولاشكّ أن من الممكن تناول هذه الأحداث من وجهة نظر تاريخية صرفة. والبحث التاريخي النقدي يجد في **التَنَخ** مصدراً واحداً وحسب من مصادر كتابة تاريخ المعتقدات الدينية في إسرائيل القديمة. لكن الأحداث التي **يمكن** تناولها من وجهة نظر تاريخية محضة قد لاتكون تاريخية **بالضرورة**؛ وإذا ماكان بمقدور الفيلسوف أن يرى إسقاطاً خلف المعتقد الديني، فإنّ بمقدور الناقد الأدبي أيضاً أن يرى إبداع المُسْقِط خلف الإسقاط. وما يجعل **التنخ** عملاً أدبياً هو على وجه الدقّة تلك الطريقة التي يحوّل بها التجربة الدينية لشعب إلى شخصية، هي الربّ الإله، والتجربة التاريخية لهذا الشعب إلى حبكة. ومثل هذا التحويل لايمكن أن يكون عملية غير واعية، أو نوعاً من التنفيس القسري للعقد النفسية. فهو يتطلّب إعمال ذكاء إبداعيّ وجسور. وإنّها لَخَبْطَةٌ أدبية جريئة أن يتمّ تحويل انتصارات آشور وبابل التاريخية إلى أفعالٍ تقوم بها شخصية رئيسة، هي شخصية الرب الإله، فتنفّذ من خلالها شروط عهد سابق مع الشخصية المقابلة لها، إسرائيل. كما أنّها نقلة أدبية جريئة وشجاعة أَنْ يُتَاح للشخصية الرئيسة التطور في هذه الأفعال ومن خلالها. وإذا ماكان **التاريخ التثنوي** يكتفي بوضع الخطوط الأولى للتغير الذي ناقشناه منذ قليل، تاركاً لنبوءات الأنبياء الذين سنتناولهم في الفصل القادم أن تُفَصّل في هذا التغير وتُحكم صياغته، إلا أن تلك الخطوط والنُذُر الأولى لتطوراتٍ لاحقة في تطورات سابقة تبقى مسألة فنية لامسألةَ مصادفةٍ على الرغم من حقيقة أنّ العملية كانت عرضة للمصادفة ولم يتحكّم بها بصورة كليّة وعيٌ فني واحد.

عادةً مايُطْلَق اسم **التاريخ التثنوي** على أسفار **يشوع**، **والقضاة**، **وصموئيل الأول والثاني**، **والملوك الأول والثاني**، إلا أنها تُدعى في بعض الأحيان **«الأنبياء الأوَل»**. والحقيقة أنّنا حين نضع التشديد على كلمة **تثنويّ**، لايعود ثمة فارق بين التسميتين. ذلك أنّ **سفر التثنية** ينتهي بنبوّة طويلة ممتدة، والتاريخ التثنوي يتكشّف كتاريخ تكتنفه النبوّة وتغلّفه. فموسى، أول الأنبياء وأعظمهم، النبيّ الأنموذج، أدان فرعون، ملك مصر، كما سيدين الأنبياء اللاحقون ملوك إسرائيل ويهوذا. وموسى تنبأ بما سيفعله الله ضد فرعون إنْ لم يُطع فرعون الله. ولم يُطع فرعون الله، فجاء الفعل الإلهي الاستعراضي المذهل. لكن الله وعد موسى كما جاء على لسان هذا الأخير في أواخر حياته بفعل استعراضيّ مذهل مماثل ضد شعبه إسرائيل إذا مافشل هؤلاء في تلبية شروط معينة. وقد فشلوا في تلبيتها، فَشَرَع بالقيام بفعله. وهكذا تلقي نبوّة موسى بظلالها على حياة

إسرائيل بأكملها من انتصارها على كنعان إلى هزيمتها على يدي أشور وبابل.

ويتكرر هذا التأويل مراراً وصراحةً في **سفريّ الملوك**، وخاصةً بعد سقوط المملكة الشمالية على يد آشور:

وكان بنو إسرائيل قد خَطِئُوا إلى الربّ إلههم، الذي أخرجهم من أرض مصر، من تحت يد فرعون ملك مصر. واتّقوا آلهة أخرى وجروا على سُنَنِ الأمم التي طردها الربُّ من وجه بني إسرائيل وعلى ماسَنَّتْهُ ملوك إسرائيل. وعَمِلَ بنو إسرائيل في الخفاء أموراً غير مستقيمةٍ في حقّ الربّ إلههم: وابتنوا لهم مَشَارِف في جميع مدنهم، من برج الحرّاس إلى المدينة المحصَّنة؛ وأقاموا لهم أنصاباً وغابات على كلّ أكَمَةٍ عالية وتحت كلّ شجرة خضراء؛ وقتروا هناك، على المشارف، مثل الأمم الذين جَلَاهم الربّ من وجههم. وفعلوا أفعالاً سيّئة لإسخاط الربّ، وعبدوا أقذار الأصنام التي قال لهم الربّ عنها: «لاتفعلوا هذا الأمر».

فَأَشْهَدَ الربُّ على إسرائيل ويهوذا على ألسنة جميع أنبيائه وكلّ راءٍ، قائلاً: «توبوا عن طرقكم السيئة، واحفظوا وصاياي ورُسومي، على حَسَبِ جميع الشريعة التي أوصيتُ بها آباءكم، والتي آتيتكم إيّاها على ألسنة عبيدي الأنبياء». فلم يسمعوا؛ وصلّبوا رقابهم، مثل رقاب آبائهم الذين لم يؤمنوا بالربّ إلههم؛ وَرَذَلُوا فرائضه وعهده الذي بتّه مع آبائهم، والشهادات التي أشهدها عليهم. واقتفوا الباطل وصاروا باطلاً؛ [وساروا] وراء الأمم الذين حواليهم، ممّن أمَرَ الربُّ أن لايفعلوا مثلهم. وتركوا جميع وصايا الربّ إلههم؛ وصنعوا لهم عجلين من المسبوكات وأقاموا غاباً وسجدوا لجميع جُنْدِ السماء، وعبدوا البعل. وأجازوا بنيهم وبناتهم في النار؛ وتعاطوا العِرَافَةَ والفَأْلَ، وباعوا أنفسهم لِعَمَلِ الشرّ في عيني الربّ لأجل إسخاطه. فغضب الربّ جداً على إسرائيل ونَفَاهُم من وجهه؛ ولم يَبْقَ إلا سبط يهوذا فقط.

ويهوذا أيضاً لم يحفظوا وصايا الربّ إلههم؛ وسلكوا في سُنَنِ إسرائيل التي سنّوها. فَرَذَلَ الربّ جميع ذُرِّيَّةِ إسرائيل، وأذلّهم وأَسْلَمَهُمْ إلى أيدي الناهبين، حتى نبذهم من وجهه. (الملوك الثاني 17: 7 - 20).

يبدو في الظاهر أنه لم يَبْقَ شيء للقيام به، بعد أن خرقت إسرائيل العهد ونَزَلَ بها العقاب المناسب عبر آشور وبابل. فالقصة انتهت، والستارة أُسْدِلَتْ. لكن الله لايريد أن تُسْدَل الستارة على الله. وإذا ماكان تخيّلُ انتصارات أشور وبابل كأفعال إلهية خبطةً جريئة قام بها كاتب قديم، فإن كتابة فصل ثان للفصل الأول الذي يبدو وكأنه لايتيح أيّ مجال لاستمرار الكتابة هي التحدّي الذي تصدّى له كاتب قديم آخر. أما سبيل مواصلة الفعل وتطويره فيكمن في شخصية الربّ الإله الذي يلعب دور الشخصية الرئيسة. فالربّ هو الذي يجد طريقةً لمواصلة علاقته مع إسرائيل، ومواصلة حياته الخاصة بالتالي، من خلال تغيّر يُحْدِثه في نفسه.

والحقيقة أننا نجد في **سفر التثنية** نوعاً من الاستشراف لهذا التغير وهذا الإبقاء على شيء من

الشراكة بين الربّ وإسرائيل. ففي واحد من المقاطع المتوهّجة التي تفسّر، إذا ما أمكن التفسير، بقاء اليهود على مدى آلاف السنين، نجد موسى وهو يتطلّع إلى اليوم الذي ستكون فيه إسرائيل قد دُمِّرَتْ تماماً وبصورة مرعبة مثل سدوم. ويتساءل موسى: ما الذي سيفعله الجيل الذي يولد بعد الدمار حين يرى الأرض وأمراضها التي ابتلاها بها الربّ «الكبريت والملح، ولَفْحَ الأرض، حتّى لاتُزْرَعَ، ولاتُنْبِتُ، ولايَخْرُجُ بها شيء من العشب»؟ وما الذي سيفعله ذلك الجيل حين تتساءل الأمم: «لماذا صنع الربّ كذا بهذه الأرض، وماهذا الغضب العظيم؟» ويأتي الجواب مُفْحِماً: «لأنهم تركوا عهد الربّ، إله آبائهم»؟ (تثنية 29: 22 - 25).

فإذا حلّت بك جميع هذه الأمور من البركات أو اللعنات التي تَلَوْتُها عليك، وعُدْتَ إلى نفسكَ فيما بين جميع الأمم حيث طردك الربّ إلهك، وَتُبتَ إلى الربّ إلهك، وأَطَعْتَ أَمْرَهُ، على حسب جميع ما أنا آمُرُكَ به اليوم، أنتَ وبنوكَ بكلّ قلبك وكل نفسك، يردُّك الربّ إلهك من جَلائِكَ ويرحمك. ويعود فيجمع شملك من بين جميع الأمم حيث شتّتك الربّ إلهك. ولو كان قد بَدَّدَك إلى أقصى السماء، يجمع الربّ إلهك من هناك شملك، ومن هناك يردّك. ويرجع بك الربّ إلهك إلى الأرض التي امتلكها آباؤك، فتمتلكها؛ ويُحْسِنُ إليكَ ويُنْمِيكَ أكثر من آبائك...

إنّ هذه الوصية التي أنا آمُرُكَ بها اليوم ليست فوق طاقتك، ولابعيدة منك. لاهي في السماء، فتقول: «مَنْ يصعد لنا إلى السماء فيتناولها ويُسْمِعُنا إياها، فَنَعْمَلَ بها؟» ولاهي في عِبْرِ هذا البحر، فتقول: «مِن يقطع لنا هذا البحر فيتناولها ويُسْمِعُنا إياها، فنعمل بها؟» بَل الكلمةُ قريبة منك جداً، في فِيكَ وفي قلبك، لتعمل بها. (تثنية 30: 1 - 5، 11 - 14)

لقد قلتُ إننا نجد في هذا المقطع نوعاً من الاستشراف لـ «شيء» من بقاء الشراكة بين الربّ وإسرائيل لأنّ ثقل خطبة موسى الطويلة بطول سِفر فضلاً عن ثقل السرد الذي يكاد لايحجم فيه الربّ عن إبادة إسرائيل ثلاث مرّات يقع إلى جانب الحكم المُبْرَم غير القابل للنقض. وحين يقول موسى، في نهاية اللعنة الأخيرة من التثنية 28: «ويردّك الربّ إلى مصر في سفن على الطرق التي قلتُ لك: لن تعود تراها أبداً. وتُبَاعون هناك لأعدائكم عبيداً وإماءً وليس من يشتري»، فإنه يصوّر مافُهِمَ من غير لَبْس على أنه وضع إسرائيل النهائيّ الأخير. وهذا يتناقض مع المقطع السابق الذي أوردناه للتوّ، فما الذي يجب أن نستنتجه؟ أنَّ الربَّ «لم يقصد»؟ أم أنّ إحساسه بالرحمة يتغلّب دائماً على إحساسه بالعدل؟ وإذا ماكان سيغفر لإسرائيل إلى مالانهاية، فأيّ معنى للعهد الذي أقامه معها؟ وإذا ماكان يلغي عقابه دون أن يلغي وعده، ألا يخلق لنفسه إذاً نوعاً من الإلتزام والتعهّد المجاني من طرفٍ واحد بإسرائيل؟ ألا يكون في مثل هذه الحالة كائناً أحمق وغبياً؟

إن الجواب على السؤال قبل الأخير هو «نعم، إنه يخلق لنفسه هذا النوع من الإلتزام والتعهد المجاني من طرف واحد بإسرائيل»، وجواب السؤال الأخير هو «نعم، إنه غبيّ، أحمق»، بيد أنّ

الربّ سيتغيّر قبل أن يُضْطَّر إلى مواجهة هذين السؤالين. ومثل هذه الاحتمالات ليست الآن، في نهاية **سفر الملوك الثاني**، سوى تخمينات غائمة يلفّها الغموض. ولقد سبق لموسى أن قال، في كلام سابق مباشرةً على المقطع الذي يستشرف فيه الكارثة والإبلال منها بعونٍ من الله، وهو المقطع الذي يبدو في الظاهر وكأنه تتفيةٌ لكل مايقوله، قال: «الخفايا للربّ إلهنا؛ والمُعْلَنَاتُ لنا ولبنينا إلى الأبد، لكي نعمل بجميع كلام هذه التوراة» (تثنية 29: 29).

وبعبارة أخرى، إذا ماكان ثمة تناقض بين الأمل برحمة الله والمطالب التي يقتضيها عهد الله، فإن موسى يريد لإسرائيل أن تقيم سلوكها على مايقتضيه العهد علانيةً وإلى الأبد وأن تعتبر الوعد البعيد والغامض بالرحمة واحداً من «الخفايا [التي] للربّ إلهنا». فيصبح وعد العودة من المنفى إلى أرض الميعاد مجرّد تردّد أو تذبذب في قرار الربّ القاطع والساطع تدمير إسرائيل إذا مافشلت في تنفيذ شروط العهد. وهذا التردد أو هذا التذبذب لايمكن أن يصبح اتجاهاً جديداً مالم يتغيّر الله، وهذا مالايمكن معرفته أو التنبؤ به، كما يقول موسى. فمن بين «خفايا» الربّ، أعظم الخفايا هو الربّ نفسه.

- 7 -

التحوّل



على الرغم من اختلاف **الكتاب المقدّس** عن الأدب الحديث اختلافاً جذرياً وعميقاً بحيث يصعب استخدام مصطلحات هذا الأخير في التعامل مع الأول، إلا أننا نسمح لأنفسنا بالقول إننا لانجد بين جميع أجناس **الكتاب المقدّس** الأدبية مايقف منفرداً على نحو واضح تماماً مثل **النبوّة**. فالنبوّة تجمع الوعظ، والسياسة، والشعر بطريقة تنزع إلى إرباك وتشويش تناولها اللاهوتي، أو التاريخي، أو الأدبي على حدٍّ سواء. ولاحاجة للتذكير بأن مقاربتنا هي مقاربة أدبية، إلّا أنّ وَكْدَهَا ليس اللغة أو الأثر الأدبيّ بحدّ ذاتهما بل الشخصية. فنحن نتناول النبوّة بوصفها تشخيصاً، تشخيص الله لذاته في شكلٍ غير سردي. فالأنبياء في معظم الأحيان لاينطقون كلامهم الخاص، بل ينطقون كلام الله أو **كلمة** الله (بالمفرد وشبه المُشَخْصَن كما يقال). وحين نأخذ علاقة هؤلاء الأنبياء بالله على أنها حقيقة أدبية على الأقل، فلا بد أن نرى أنّ هذه «**الكلمة**» تقول عن الله بقدر ماتقول عن أيّ منهم.

وإذا ماكان تشخيص الله عبر رسالاته للأنبياء أمراً معقولاً من حيث المبدأ، إلا أنه أمر صعب عملياً نظراً لوجود أكثر من رسالة واحدة، ونظراً لتعارض هذه الرسالات واحدتها مع الأخرى في مواضع كثيرة وصراحةً. وعادةً مايلتفّ الشُرّاح على هذه الصعوبة عن طريق الإسقاط الضمني لفكرة أنّ الله هو المتكلّم هنا والتعامل مع كلّ نبيّ بوصفه شارحاً دينياً وسياسياً مستقلاً، أو مؤلّفاً بالمعنى الحديث، فيقسمون الأسفار الكبيرة إلى أسفار صغيرة أوإلى نبوءات أو حالات وحي فردية، كلٌّ منها متماسك داخلياً. لكن ذلك يعني، بصرف النظر عن المكاسب التاريخية المحققة، إنكار الأساس أو المنطلق الأدبي الرئيس لـ **الكتاب المقدّس**، أي إنكار أن هذه الرسالات المتناقضة في الظاهر قد صدرت جميعاً عن المصدر الإلهي الواحد.

فالسبيل البديل إلى رؤية التماسك واللحمة بين هذه الرسالات، وليس إلى التقليل من المصاعب التي تكتنفها، هو النظر إليها على أنها صادرة جميعاً عن الشخصية ذاتها لكي نستنتج بعدئذ أن هذه الشخصية لابدّ أن تكون في حالة ضيق وشدّة تدلّ عليها التناقضات. وفي مثل هذه القراءة، يصبح كلٌّ من خرق العهد، وسقوط أورشليم، والسبي البابلي، أزماتٍ في حياة الله فضلاً عن كونها أزمات في حياة الأمة.

وتمكن مقارنة كاتب سيرة الله، إذْ يتحول من **البنتاتيك والتاريخ التثنوي** إلى الأنبياء اللاحقين أو المتأخرين، بكاتب سيرة واحدٍ من الجنرالات الذين ساهموا في حرب قديمة مصيرية. فهذا الكاتب الذي يعتمد على ماتبقى من التأريخ لهذه الحرب، والتي ربما كان فيها الجنرال هو الشخصية المركزية وإنما ليس الوحيدة بأي حال من الأحوال، يقع بضربة حظّ كبيرة على ثلاث مجموعاتٍ كبيرة وإثني عشرة مجموعة صغيرة من مراسلات الجنرال الشخصية، (أسفار النبوّة

الخمسة عشر). لكن هذه الرسائل في حالة اضطراب شديد. والأسوأ أنّ المُرسَلَة إليهم جماعة متنوّعة من الأفراد الذين حاول الجنرال تكييف رسائله تبعاً لحاجاتهم وإمكاناتهم، ناهيك عن حالة الشدّة القاسية التي غالباً ماكان ينوء تحت وطأتها وهو يفعل ذلك. ولاشكّ في هذه الحال أنّ من المتعذّر استخلاص معنى بسيط من رسائل هذا الجنرال، إلا أنها تبقى اكتشافاً مذهلاً، ونافذة نطلّ منها على عقل شخص ماكان لنا أن نعرفه إلا من خلال أفعال وأقوال شديدة الاقتضاب مرتبطة بمناسبات خاصة.

والحقيقة أنّ العلاقة بين الشخصية الرئيسة الإلهية والشخصية المقابلة الإنسانية في **الكتاب المقدّس** هي علاقة فريدة. فالله خلق الإنسان على صورته، لكنه غير قادر من دون هذه الصورة الذاتية على إقامة أيّة علاقات، حتى مع نفسه. والأنبياء من غير **«كلمة»** الله التي يرسلها إليهم، ماكان أحدٌ ليكاتبهم أو يرسل إليهم شيئاً، لكن الله أيضاً ماكان لديه من غيرهم مايرسله. وزِدْ على ذلك أن مايرسله الله إلى هؤلاء الأنبياء تتأثّر صياغته تبعاً لطبيعة كلّ واحد منهم، الأمر الذي يدلّ على أننا أمام كاتب موهوب للرسائل.

وفي هذه «الرسائل» يهدّد الربّ ويتنبّأ مرّة بعد مرّة بالكارثة التي تحيق بإسرائيل من جرّاء خرقها للعهد والتي تتمثّل بضياع الأرض وسبي الشعب. وكثير من هذه التهديدات والتنبؤات، إنْ لم يكن معظمها، تأتي قبل وقوع الكارثة؛ وإذا ماكان النقد التاريخي قادراً على تبيان أن بعضاً منها قد جاء بعد الوقوع، فإنّ مايهمنا في قراءتنا المتتابعة المتسلسلة لـ **الكتاب المقدّس** هو أنّ جميع هذه التهديدات والنبوءات **تُقرَأ** بعد وقوع الواقعة. ويمكن مقارنة أثرها الانفعالي هنا بالمذكرات ومجموعات الرسائل التي كتبها أوأصدرها بعد الحرب العالمية الثانية أمثال مونتغمري، وتشرشل، وروزفلت، وديغول، حيث تمّ تلقّيها من قِبَل قرّاء يعرفون مسبقاً كيف انتهت الحرب.

وحين يُستعاد السلام وتنتهي الحرب، يكون ثمّة متّسع كبير من الوقت لدراسة الأثر الذي تركته الحرب في حينها على الأفراد الأساسيين الذين شاركوا بها، فما هو الأثر الذي تركته على الله هذه الهزيمة المصيرية التي مُنيَ بها شريكه في العهد؟ باختصار، لقد ولّدت لديه أزمة شديدة، ولكنها أزمة تدفعه بقوة إلى مزيد من التورّط. فالله ـ المشتمل على العديد من العناصر المكوِّنة، كما رأينا ـ يتّكل في أسفار الأنبياء على توتراته الداخلية ودهائه وسِعَةِ حيلته المبدعة كيما يحفظ استمرار حياتين، حياته هو نفسه وحياة إسرائيل. ومثل رجل دولة موهوب ومحارب واسع الحيلة، فإنّ الله يعمل في الظروف القسرية القاسية والأزمات الخارجية الساحقة على إبراز مافي داخله من عناصر تتوافق مع الأزمة التي تعصف به في حينها. ولتحقيق ذلك في الأزمة المحددة التي تواجهه، لابدّ لله من تملّك العناصر المختلفة في شخصيته والسيطرة عليها وعلى ماضيه أيضاً لإضفاء حلّة جديدة على علاقة الصورة ـ بـ ـ الأصل التي كانت قد دفعته منذ البداية إلى خلق الإنسان، ثم قادته، بعد إخفاقه مع البشرية ككلّ، إلى بدايةٍ أضيق مدىً مع إبراهيم. والبارز هنا أنّ الله الذي كان بلا تاريخ في البداية قد صار له الآن تاريخ موحٍ ومؤثّر، ولابدّ له أن ينقّب فيه مستخرجاً منه مايلزمه، وهذا، في الحقيقة، مايفعله.

رأينا في **سفريّ الخروج والتثنية** تلك الإمكانية المتفجّرة، الهازمة للإمبراطوريات، والصانعة لأمّةٍ، التي تنطوي عليها تلك الشخصيات الإلهية العديدة التي اندمجت لتصنع شخصية الربّ الإله. أما في أسفار الأنبياء فنرى أنّ هذا الاندماج ليس انفجارياً **بالضرورة**، على الرغم من عدم استقراره، وأنّ التدهور من عدم الاستقرار الانفجاري عبر التشظّي إلى الاستقرار المتّسم بالعطالة هو ممكن أيضاً. ويمكن القول إن الله متورط في صراع حياة أو موت لكي يحافظ على الاندماج الذي كوّنه ويبقيه دينامياً، وإلا فإنّ الأنبياء يحاولون الضغط على عناصر هذا الاندماج الأصلي حتى تصل مرّة أخرى إلى نقطة حرجة. وربما كانت شخصية الله بحاجة لأن تنفجر من جديد من أجل أن تلتحم وتندمج مرّة أخرى. والحقيقة أن الأنبياء البعيدين عن الاستقرار كأشخاص، هم من العوامل النازعة للإستقرار في الواقع، ومن دون شيء من نَزْع الاستقرار، فإن حياة الله مهدَّدة بأن تصل إلى نهايتها.

ولكي لانبالغ بهذه الاستعارات ونحمّلها أكثر مما تحتمل، نقول: إن شخصية الله المصطرعة وسجلّه المتراوح بين النجاح والإخفاق يشكّلان المخزون الأساسي لإمكاناته التطورية. ولكي يستثمر هذا المخزون، فإنه يدعو متعاونين هم أنفسهم شخصيات مصطرعة وذوو سجلّات فيها النجاح وفيها الإخفاق. فالأنبياء الرئيسيون الثلاثة ـ أشعيا، وإرميا، وحزقيال ـ يمكن وصفهم على التوالي بأنهم مهووس، ومكتئب، وذهانيّ، في طريقة نطقهم بالرسالة النبوية أو إبانتهم عنها. والحقيقة أننا لانجد نبيّاً متّزناً، سليم العقل، ومعتدلاً، فسلامة العقل والاتّزان لامكان لهما في تراث إسرائيل النبويّ ومكانهما هو في تراث الحكمة الإسرائيلية. فالحكمة شيمتها القبول؛ أما النبوّة فشيمتها الرفض؛ ورفض المعطيات الأساسية لمجتمع كامل أمر يحتاج إلى شيء من الجنون، فما بالك بالقول بضرورة أن يبدأ التاريخ من جديد مع خلق جديد للعالم. ولاشكّ أنّ هذا الجنون ليس جنوناً عادياً، وإنما هو جنون منضبط ممّا يحتفي به المجتمع الحديث لدى بعض الفنانين العظماء. بيد أنه ليس مغايراً تماماً للجنون العادي بحيث لاتعود كلمة **جنون** تنطبق عليه بأيّ حال. فثمة نطاق مشترك بين الإثنين. والفكرة الشائعة التي مفادها أن المجنون يظنّ نفسه إلهاً تنطبق على هؤلاء الأنبياء المجانين أكثر مما تنطبق على أي كاتب من كتّاب الأدب العالمي. فالأنبياء «**يعزفون**» ثيمات التاريخ واللاهوت الإسرائيلي القديمة بطريقة مجنونة ومحمومة جديدة. وعند كلّ مقطع، وبينما الله يختبر كلّ فكرة جديدة، وكل صورة جديدة، ويسارع إلى رميها جانباً في بعض الأحيان، فإنّ السؤال المطروح في ذهنه، السؤال المرعب الذي يعجز الكلام العادي عن التعبير عنه، هو: **إنْ كان هذا صحيحاً، إن كان هذا ممكناً، فهل... هل يمكن لنا أن نبدأ من جديد؟**.

يتوقّف السرد الأساسي المتواصل في **التنَخ** عند نهاية **سفر الملوك الثاني** ولايُستأنَف إلا مع **سفر عزرا**، أي بعد توقّفه بواحدٍ وعشرين سفراً. إلا أن نبوءات الأنبياء الثلاثة الرئيسيين ـ أشعيا، وإرميا، وحزقيال ـ ونبوءتيّ اثنين من الأنبياء الإثني عشر الثانويين ـ حجّاي، وزكريا ـ محاطة بإطار من السرد يكفي لإقامة صلة بسيطة بين هاتين النقطتين. ومن المهم الإشارة بهذا الصدد إلى

سفر إرميا، الذي تتناوب فيه سيرة هذا النبي ونبوءاته، فتواصل سيرته السردَ الذي توقّف عند **سفر الملوك الثاني** وتصل به إلى انقسام الشعب الإسرائيلي المهزوم إلى جماعات ثلاث. ويُطلِقُ **سفر إرميا** على بني إسرائيل اسم hayyehudim، وهي كلمة يمكن مقابلتها بكلمة «**اليهود**»، لكنها تُقَابَل في بعض ترجمات **الكتاب المقدّس** بـ «**بني يهوذا**». فمن بين أسباط إسرائيل الإثني عشر لن يبقى سوى بيت يهوذا وحده، والأمّة الموزَّعة بين أرض الميعاد والبلدان الأخرى لم تكن قد اتخذت في هذه المرحلة الانتقالية من تاريخها اسم «اليهود» الذي ستتخذه بعد ذلك بفترة. ولذا فإننا نفضّل استخدام «بني يهوذا» مادام اسم «اليهود» يشير مباشرةً وبصورة تنطوي على مفارقة زمنية إلى هوية لاحقة. أما بعد هزيمة بابل على يد الفرس عام 538 قبل الميلاد فقد صار الشتات (الدياسبورا) طوعياً أو اختيارياً إلى حدٍّ بعيد، وصار اسم «اليهود» هو المفضَّل منذ ذلك الحين فصاعداً، وخاصةً خارج يهوذا نفسها.

توضح القراءة المدقّقة للإصحاحات الأخيرة في **سفر الملوك الثاني** والإصحاحات السردية في **سفر إرميا، وحزقيال، وحجّاي، وزكريا** أنّ الغزو البابلي لم يأتِ دفعة واحدة. وكان نبوخذ نصر، ملك بابل، قد نقل نخبة يهوذا الدينية والثقافية إلى بابل قبل بضعة عقود من فتحه النهائي لأورشليم. ولقد كان هذا الفتح النهائي وحشياً ودُمِّرَتْ أورشليم، أمّا الفلاحون فقد تمّ استبقاؤهم للعمل في الأرض، كما كان يحدث في الفتوحات الأمبراطورية الكبيرة. ولم يتّبع البابليون سياسة الأرض المحروقة في كلّ يهوذا، وبعد فترة نصّبوا حاكماً من السامرة حَكم على يهوذا كجزء من إحدى المقاطعات الغربية للإمبراطورية البابلية. وقد تنبأ إرميا بأن السبي البابلي سيدوم سبعين عاماً؛ وإذا بدأنا بالحساب من عام 609 قبل الميلاد، حين تمّ نقل النخبة وإبعادها إلى بابل، فإن نبوءته تكون قد تحققت في عام 538 قبل الميلاد، حين أرسل كورش، ملك فارس (الذي غزت بلاده بابل في هذه الفترة)، وفداً من بني يهوذا لإعادة بناء هيكل الإله الذي أسماه «**إله السماء**».

وعلى أية حال فقد بقي كثير من بني يهوذا المسبيين في بابل، وعاشوا هناك كأقليّة متنفّذة ومتنعّمة بينما كانت الامبراطوريات ـ البابلية، والفارسية، واليونانية، والفرثية، والساسانية، وغيرها ـ تقوم وتنهار. وإذا ماكانت الحياة السياسية القومية المتواضعة التي تمّ إحياؤها في مقاطعة يهوذا من الإمبراطورية الفارسية قد جعلت أورشليم من جديد مركزاً روحياً للجالية اليهودية العالمية الوليدة. فإنّ بابل ظلّت مركزها الثقافي، والفكري، والمالي. وغدت الآرامية، اللغة المشتركة للأمبراطوريتين البابلية والفارسية، لغة التعليم اليهودي. (من بين طبعتيّ **التلمود** القديمتين، الطبعة الأكثر أهمية هي طبعة بابل). والمدهش أكثر أنّ الأبجدية الآرامية ذات الأحرف المربّعة حلّت محلّ الأبجدية الإسرائيلية ذات الأحرف المتّصلة حتى في كتابة اللغة العبرية ذاتها. ومارست بابل أيضاً تأثيراً قوياً في مناحٍ أخرى. فقد تبنّى بنو يهوذا الأسماء البابلية لأشهر التقويم السنويّ. ولعلّ أسطورة الخلق اليهوذية، المتأثّرة كثيراً بالأسطورة البابلية، قد كُتِبَتْ في بابل. والحقيقة أن بابل قد مارست تأثيرها حتى بالمعنى السلبي أو المعكوس، أي حتى حين كانت تمارس ممارسات مرفوضة.

فالمشهد الوثني البابلي اللافت، الذي لم يسبق لبني يهوذا أن شاهدوا مثيلاً له في كنعان، شحذ تمييزهم بين الربّ الاله والآلهة المصنوعة صنعاً، سواء كان هذا الصنع مادياً أو غيره.

وكانت قوّة الجماعة اليهودية الكبيرة المغتربة في بابل ذات أهمية حاسمة بعد ستة قرون، حين التهمت ألسنة اللهب أورشليم مرّة أخرى، وذلك في تمردين فاشلين ضد الحكم الروماني (70 و 135 ميلادية). فعمليات الترحيل الجماعي التي تلت هاتين الهزيمتين زادت الشتات اليهودي الغربي وزرعت الاضطراب والفوضى عميقاً في حياة الجماعة اليهودية الغربية،أما في الشرق، فلم تضطرب حياة الجالية اليهودية البابلية. وعلى العكس، فقد كانت الأكاديميات التلمودية في Nehardia و Sura التابعتين لبابل سلطة مرجعية بالنسبة لليهود في الشرق وفي الغرب أيضاً في أواخر القرن الثاني عشر بعد الميلاد.

وكانت هنالك، أيضاً، جماعة ثالثة كبيرة من بني يهوذا. ففي الفترة التي بدأت بها حياة بني يهوذا في بابل، انفجر تمرّد ضدّ الحاكم البابلي قامت به القوى العسكرية اليهوذية التي لم يتمّ إخضاعها، وهو تمرد يشير إليه أيضاً **سفر إرميا**. ومثّل هؤلاء المتمردون نوعاً من المقاومة اليهودية التي تحالفت مع أمة محليّة ليست يهودية، هي العمّونيين. وعلى الرغم من نجاح المتمردين في اغتيال الحاكم، إلا أن تمرّدهم باء بالفشل، وفرّوا إلى مصر على الرغم من تحذيرات إرميا العنيفة. ويمكن اعتبار هذا الفرار، رمزياً على الأقل، بداية لتاريخ الجالية اليهودية العسكرية المنشقّة والمتضاربة في مصر، وهو تاريخ طويل تالٍ للسبي.

ولقد كان للجالية اليهودية المصرية أهمية فريدة في التاريخ اليهودي لأن محاولة التوفيق بين الفكر الديني اليهودي والفكر الفلسفي اليوناني جرت في مصر، بعد أن جعلها الاسكندر المقدوني جزءاً من العالم الهلنستي. ولقد ظهر في الاسكندرية، لأول مرة، مايمكن وصفه باللاهوت اليهودي بالمعنى الدقيق للكلمة. والشخصية الأهم في هذا المجال هو الفيلسوف الديني اليهودي فيلو الإسكندراني الذي عاش في القرن الأول للميلاد. والمأساوي في الأمر أن حقيقة الاهتمام الثقافي المتبادل بين اليهود واليونان بوجهات نظر أحدهما الآخر الدينية لم تَحُلْ دون الصراع المدني بينهما والذي انفجر في تمرد يهودي فاشل عام 117 للميلاد. وفي ذلك الوقت، كان الرومان قد حلّوا محلّ اليونان كحكّام هناك، على الرغم من بقاء اللغة والثقافة يونانيتين. ويعتقد بعض الدارسين أنّ الجماعة اليهودية القوية والواثقة من نفسها في الاسكندرية قد عزمت في النهاية على استعادة أورشليم عسكرياً، لكن ذلك ليس صحيحاً؛ فقد انتهى التمرد بهزيمة نكراء وبإبعاد جماعي كبير زاد الشتات اليهودي الغربي، كما جرى من قبل في أورشليم. ويرى بعض الباحثين المحدثين أن الفكر اليهودي الاسكندراني لم يؤثّر كثيراً على اليهودية ذاتها في القرون التي تلت إخفاق التمرد مباشرة، وأنّ اليهودية الإسكندرانية ربما استمرت في المسيحية. وبعبارة أخرى، فإن المبشّرين اليهود في بداية حركة يسوع، الذين جلبوا للشتات اليهودي المتوسطي شيئاً كان لايزال شكلاً من اليهودية، لعلّهم قد استُقْبِلوا بأشدّ الحفاوة بين اليهود الذين تمّ امتصاصهم ثقافياً والمتأثّرين بالفكر الفيلوني،

الاسكندراني. ولعلّ الغنوصية، أو العرفان، قد كانت أكثر أهمية كاتجاه فكري بالنسبة لتيار الفكر الذي أطلقه فيلو.

هذا البحث التاريخي ممتع وشيّق كثيراً، إلا أنّ اهتمامنا ليس منصبّاً على التاريخ بل على الأدب، ليس منصباً على تطور إسرائيل القديمة بل على شخصية الربّ الإله كما تتجلّى في خطب الأنبياء التي تقطعها بعض الفواصل السردية المقتضبة. ولأن كتابنا هذا ليس شرحاً لـ **التّنَخ** أو تعليقاً عليه، فإننا لن نتفحّص تفحّصاً كاملاً خطب الخمسة عشر نبياً من أنبياء إسرائيل، بل سنحاول القيام باستقصاء مفصّل لواحد من الأنبياء الرئيسيين وثلاثة من الأنبياء الثانويين؛ أشعيا، كنبيّ رئيسي، في هذا الفصل؛ وحجّاي، وزكريا، وملاخي، كأنبياء ثانويين، في بداية الفصل التاسع. أما الأنبياء الآخرون فستّمر على ذكرهم مروراً فقط في الفصول اللاحقة.

لقد وصفنا أشعيا منذ قليل بأنه نبي «مهووس». ولايقلّل من قيمة هذا الوصف اعتقاد المؤرخين أنّ النبوءات التي يشتمل عليها **سفر أشعيا** ليست جميعاً من عمل كاتب واحد، سواء كان هذا الكاتب سليم العقل أم غير سليم. فمهما يكن النّسَب الأدبي لهذا العمل، ومهما يكن عدد الأيدي التي أسهمت فيه، فإن مانجده فيه من تقطّع سريع، وخاصةً في الإصحاحات الأولى، ناجم عن عقل واحد تتزاحم فيه المفاهيم والصور وتتدافع وتتفجّر. وثمّة تغيّر متواصل للمتكلّم، الذي يكون الربّ حيناً، وأشعيا حيناً آخر، وغيرهما أو كلاهما في حين ثالث. ومع أنّ الطباعة يمكنها أن تضفي طابعاً عقلانياً على ذلك بوضعها مايبدو على أنه كلام الله بين علامات اقتباس حتى حين لايحدد النصّ صراحة أنّ هذا الكلام لله، غير أنّ الحقيقة أعمق من التحديد وعلامات الاقتباس والطباعة. ذلك أنّ كلا العقلين ـ عقل الربّ وعقل أشعيا ـ متفجّران ومتزاحمان ومندفعان، وكلاهما بعيد عن السكينة والهدوء. وهذا الخِصْبُ الذي يكاد أن يكون مؤلماً وشاقّاً في **سفر أشعيا** يجعل منه خلاصة وافية للنبوة والأنبياء جميعاً؛ فما من فكرة أو صورة تقريباً إلا وتظهر في **أشعيا** ولو باقتضاب. **وسفر أشعيا**، بما فيه من رؤى مندفعة ومتعرّجة ومتلوفة لدمار الكون، ومافيه من نشوة ووجد آسر بخلاص الكون وافتدائه، هو نوع من الـ Deus Agonistes، أو مشهد صراع يستنفد فيه الربّ كل عصب من أعصابه.

ولايعني هذا أنّ **سفر أشعيا** يُظْهِرَ لنا الله في ورطة أو مأزق. فكلّ مايقوله الربّ في هذا السفر يقوله بثقة كالتي رأيناها حين كان يكلّم موسى، بل وأكثر في الحقيقة. غير أن الطريقة المتفاخرة لاتُخفي المحتوى المتواضع بعض الشيء، ذلك أنّ المبررات التي يسوقها الربّ لسقوط أورشليم ـ والتي لايدعم أياً منها بأقلّ من اليقين الإلهي ـ تتعارض جذرياً مع بعضها بعضاً ومع المبررات التي سبقت لنا رؤيتها في **التاريخ التثنوي** منذ قليل.

ونجد هنا تبريرين أو تأويلين يتبادلان مواقعهما ويتصارعان في بعض الأحيان:

1 ـ لقد أَثِمَتْ إسرائيل ونالت ماتستحقّه من عقاب، وعلى الله أن يكتفي بهذا القدر ويتوقف عند هذا الحدّ. وهذا هو التأويل التثنويّ الذي يتكرر ببلاغة وبيان قويين.

2 ـ لقد نالت إسرائيل من العقاب أكثر مما تستحق، وعلى الربّ أن يأتي الآن لإنقاذها بطريقةٍ أو بأخرى.

قلنا منذ قليل إنّ الله يتكلّم على نحو مختلف مع كلّ نبيّ من الأنبياء وبذا يكشف جانباً مختلفاً من جوانبه لكلٍّ منهم. غير أنّ علينا أن نضيف أنّ مايتناوله في كلامه معهم جميعاً هو الأحداث ذاتها والأسئلة ذاتها. والأحداث هي: عدم إخلاص إسرائيل لله، وعقاب الله لإسرائيل. أمّا الأسئلة فهي: أيمكن للّه وإسرائيل أن يبدأا، وكيف؟ هل ستتغير الآن علاقة الله بأمم العالم الأخرى، وكيف؟

ويبدو أن إرميا، وليس أشعيا، هو النبي الذي احتفت به النخبة اليهودية أشد الاحتفاء ونال لديها الحظوة الأكبر. فهذه النخبة هي التي ستعيد تأسيس الحياة القومية اليهودية، وقد بدأت العمل لهذه الغاية منذ أن كانت في بابل. وحين عادت هذه النخبة، فإن نبوءة إرميا هي التي صحّت بالنسبة لها. فهو النبي الوحيد الذي ألحّ على أولئك المسبيين إلى بابل أن يتزوّجوا، وينجبوا، ويزدهروا هناك إلى أن يعيدهم الربّ مرة أخرى. وهو الذي ألحّ أيضاً على أولئك الذين بقوا في يهوذا الخراب والدمار أن يتشبثوا بها ولايغادروها إلى أيّة وجهةٍ أخرى، كمصر مثلاً. وعلى هذا الأساس فإن إرميا الذي عاش مذموماً وأُسيء إلى سمعته في حياته، صار بعد موته أشبه بنبيّ «رسميّ» للمؤسسة الكهنوتية.

بيد أنّ أشعيا، وليس أرميا، هو الذي دفع الربّ الإله لإخراج مالديه من الفصاحة. فحين يكلّم الربّ أشعيا يغوص في ذاته عميقاً وعلى نحوٍ طائش متهوّر، ليقدّم جرداً دقيقاً باستجاباته وردود أفعاله على تلك البليّة الناشبة في حياته من جرّاء البليّة التي أنزلها بشعبه المختار. وقراءة هذه الاستجابات هي بمثابة استقصاء لمجاهل هذه الأزمة في حياة الله برفقة الله الذي ينوء تحت وطأتها.

الجلّاد

«ويَصْفِرُ لأمّةٍ من أقصى الأرض، فإذا هي مقبلة بسرعة، وخفّة»

أشعيا 1 ـ 39

لو أنّ الربّ يعترف، على صفحات **سفر أشعيا**، بأنه فَرِغَ من إنزال عقابه بأورشليم وأنه ممزّق بين الموقفين اللذين ذكرناهما آنفاً ـ موقف العدل وموقف الرحمة ـ لهان كثيراً على القارئ الحديث أن يشقّ طريقه عبر هذا السفر. غير أنّ الله لايفعل ذلك.

وإذا ماعدنا مرّة أخرى إلى المقارنة التي عقدناها بين رسالات الله والرسائل الشخصية، فإنّ «الرسائل» الأولى ليست من ذلك النوع الذي يفضي فيه الكاتب بحيرته وتردده وارتباكه وإنما هي من نوع يجرّب فيه الله مواقف مختلفةٍ جذرياً، مع متلقّين مختلفين، دافعاً كل موقف إلى أقصاه في كل مرّة. فإذا ماأخذنا **سفر أشعيا** ككلّ نجد أنه يقدّم ذخيرة من الاستجابات أو ردود الأفعال المتضاربة، جزئياً على الأقل، حيال هذه الأزمة الأخطر في حياة الله وإسرائيل المشتركة.

لقد رأينا كيف حاول الله في **صموئيل الثاني** 7، في كلامه لداود عبر ناتان النبي، أن يستخدم طريقة المقارنة والقياس في الكلام على نفسه، وكانت تلك أول مرّة يحاول فيها مثل ذلك، وكان متردداً. ويمكن أن نعيد صياغة ماقاله لداود في حينها على النحو التالي: «أنا مثل أبٍ». وهاهو الآن يأخذ تلك المقارنة ويطوّرها. ونكتشف أنّ «أنا مثل أبٍ» ليست سوى البداية؛ فهو أيضاً مثل عاشق، وزوج، وأم، وراعٍ، وبستاني، وملك، وتسميات لم نسمع بها من قبل، كالفادي، و«قدّوس إسرائيل». وكنّا قد رأيناه قرب نهاية التاريخ التثنوي وهو يتورّط في علاقات دولية دون أن يكون مسؤولاً مسؤولية مباشرةً عمّا تتمخّض عنه. أما هنا فينمو هذا التورّط ويتحوّل إلى مسؤولية حقيقية وتساؤلٍ عن الكيفيّة التي يمكن بها لهذه المسؤولية الجديدة أن تتكامل مع علاقته الجديدة بإسرائيل، هذه العلاقة التي لاتزال بحاجة لأن تتحدد وتتعرّف. ومع ذلك، وعلى الرغم من أنّ هذا يرقى إلى مايمكن أن ندعوه «ربّاً إلهاً جديداً»، فإننا نجد لحظات ـ كثيرة ـ يبرز فيها ذلك الاندماج القوي للعديد من الشخصيات الإلهية والذي عبّر عنه موسى بتلك الفصاحة الآمرة في **سفر التثنية**، ويعود ليُشكِت كلّ انشقاق في الشخصية الإلهية الجامعة ويقطع الطريق على كلّ تطور لاحق.

قد تَردُ إلى ذهنِ القارئ أثناء قراءة **سفر أشعيا** نُتَفَ من المغنّاة الدينية التي وضع موسيقاها ج. هاندل وأسماها **المخلّص المنتظر** وفيها بعض من أشهر آيات **سفر أشعيا**. غير أن هذا السفر أقرب إلى الحركتين الثانية والثالثة في سمفونية بتهوفن التاسعة منه إلى **مخلّص** هاندل، وذلك على مستوى التأليف. ففي هاتين الحركتين نجد أنّ ثيمة تقطع ثيمة وطبقة تحلّ محلّ طبقة. وكذلك الأمر في **أشعيا**. فحتى الإصحاحات «الكورالية» المتصاعدة (وهي الإصحاحات التي يطلق عليها

المؤرّخون اسم **سفر أشعيا الثاني**)، حيث تجتمع معاً على نحوٍ مدهش كل الثيمات والأمزجة السابقة، حتى هذه الإصحاحات موشّاةٌ بوقفاتٍ مفاجئة، وتغيّراتٍ في السرعة، واندفاعاتٍ إلى الأمام، وانعطافات تبتعد عمّا سبق للأذن أن سمعته. وكثيراً ما أُشيرَ أيضاً إلى أن السمفونية التاسعة لبتهوفن هي تأليف يكاد يخرج عن كونه تأليفاً بما فيه من إحساس بالإمكانات والاحتمالات اللامتناهية. وهذا مايصحّ على **سفر أشعيا** أيضاً؛ فنهاية العلاقة الوحيدة الوطيدة التي كان الله قد أقامها والنهاية الوشيكة لتاريخ إسرائيل كأمّة تخلقان إحساساً بالحريّة يسبب الدُّوار، بل والحزن أحياناً. ويكاد كل شيء تقريباً أن يكون محتملاً، فليس ثمّة استبعاد كامل إلا لأقلّ القليل من الأشياء؛ وهذا فَتْحٌ غير مسبوق يعكسه أسلوب طائش ومتهوّر.

في الرؤيا الافتتاحية الطويلة من السفر، يورد إشعيا كلام الربّ لملوك يهوذا، ويدعوهم باسم «حكام سدوم»:

اسمعوا كلمة الربّ،
يا حُكّام سدوم!
أصغوا إلى شريعة إلهنا،
يا شعب عَمُورَة!
«مافائدتي من كثرة ذبائحكم؟»
يقول الربّ؛
«قد شَبِعْتُ من مُحْرَقات الكباش
وشحم المُسَمَّنَات؛
وأصبح دم العجول، والحملان، والتيوس
لايرضيني.
حين أتيتم لتحضروا أمامي،
من التمس هذه من أيديكم
حتى تدوسوا دُورِي؟»
(إشعيا 1: 10 - 12)

وثمّة ترجمة أخرى للآية الأخيرة تجري كما يلي:

حين أتيتم لتحضروا أمامي،
من طلب هذا من أيديكم؟
لاتدوسوا دوري.

وأخرى:

أتيتم لتحضروا أمامي -
من طلب منكم هذا؟
لاتدوسوا دوري.

هذا السؤال يثير الاستغراب، حين نأخذه بمعناه الحرفيّ. فكلّ من قرأ أو سمع **الخروج** أو **اللاويين** يمكن أن يجيب قائلاً: **«أنت طلبت هذا!»** ومع أنّ الأسئلة التي تبدأ بـ mi العبرية، «من؟»، قد تشير في بعض الأحيان إلى التعجّب أكثر مما تشير إلى الاستفهام، إلا أن ذلك لايخفّف من استغرابنا بأيّ حال من الأحوال.

إن لم يكن الله بحاجة للمحرقات، فما الذي يريده إذاً؟

اغتسلوا؛ وتطهّروا؛
وأزيلوا شرّ أعمالكم من أمام عينيّ؛
وكفّوا عن الإساءة،
تعلّموا الإحسان؛
والتمسوا الإنصاف،
أغيثوا المظلوم؛
وأنصفوا اليتيم،
وحاموا عن الأرملة. (1: 16 - 17)

ترد كلمات الله هذه في رؤيا رآها أشعيا «على يهوذا وأرشليم في أيام عُزِّيّا، ويُوتام، وآحاز، وحِزْقِيّا، ملوك يهوذا» (1:1). فإذا ما علمنا أنّ الأعوام التي حكم خلالها هؤلاء الملوك الأربعة تبلغ قرناً من الزمان، لفهمنا من قول الله أنه قد أراد ذلك على الدوام، على الرغم من وجود مايفيد العكس، وأنه قد ألحّ في طلبه طوال مئة عام ولكن دون جدوى. إلّا أنّ تقديم الأضاحي الحيوانية حسب طقوسها المعقّدة أمر عسير في المنفى، في حين لايحول المنفى دون إنصاف اليتيم، والمحاماة عن الأرملة، وما إلى ذلك. ألسنا هنا أمام أساس جديد لإقامة عهد؟

إنَّ عقاباً مثل عقاب السبي والمنفى لايمكن أن يكون أساساً جديداً لإقامة عهد. ولكن لعلّ المنفى ليس مجرد عقاب:

فلذلك قال السيّد،
ربّ الجنود،
عزيز إسرائيل:
«لأُرِيحَنَّ نفسي من معانديَّ،
وأنتقم من أعدائي.

وأردُ يدي عليكِ
وأُحرِقُ خَبَثَكِ بالحُرُضِ
وأنزعُ قصديرك كلّه.
وأعيدُ قضاتك كما في الأوَّلِ،
ومشيريكِ كما في الابتداء.
وبعد ذلك تُدْعَيْنَ مدينة العدل.
القرية الآمنة». (1: 24 - 26)

«أُحرِقُ خَبَثَكِ». إنّ الربّ يعيد هنا التفكير بفعله. حين عاقب جيل نوح، حَسِبَ أن البشرية جمعاء فاسدة لاسبيل إلى تقويمها أو تطهيرها. وظلّت هذه وجهة نظره على الدوام. ولم يُفْهَم العقاب كتقويم وضبط في أيّ موضع سابق من مواضع **الكتاب المقدّس**، باستثناء **صموئيل الثاني** 7، حين قال الربّ إنه سيكون أباً صارماً لبيت داود. أما الآن فتنقلب الآية.

وماذا عن الأمم الأخرى، الأمم التي استخدمها الربّ لمعاقبة إسرائيل؟

ويكون في آخر الأيام
أنَّ جَبَلَ بيتِ الربِّ
يُوَطَّدُ في رأس الجبال،
ويرتفع فوق التلال؛
وتجري إليه جميع الأمم،
وينطلق شعوب كثيرون، ويقولون:
«هلمّوا نَصْعَدْ إلى جبل الربّ،
إلى بيت إله يعقوب؛
وهو يعلّمنا طرقه
فنسلك في سبله».
لأنها من صهيون تَخْرُجُ الشريعة
ومن أورشليم كلمة الربّ. (2: 2 - 3)

يمكن للربّ إذاً أن يقيم عهداً جديداً مع إسرائيل ويواصل في الوقت ذاته نوعاً من العلاقة مع الأمم الأخرى بجعله إسرائيل المعلّم - أو مكان التعليم على الأقل - والتلاميذ الأمم الأخرى؟ وينتهي المقطع السابق برؤيا خاصة بـ «تعلّم» السلم غالباً ما يتمّ اقتباسها والاستشهاد بها:

وَيَحْكُم بين الأمم،
ويَقْضِي للشعوب الكثيرين؛

فَيضْرِبُونَ سُيُوفَهُمْ سِكَكاً،
وأَسِنَّتَهُم مَنَاجِلَ؛
فلا تَرْفَعُ أمّةٌ على أمّةٍ سيفاً،
ولايتعلّمون الحرب من بعد. (4:2)

وثمة أنشودة تعيد سبك الآية الأخيرة، فتقول: «لن أدرس الحرب بعد الآن». أمّا الجبال فهي بيتُ كلٍّ من بعلٍ ويهوه بوصفه إلهاً للحرب شبيهاً ببعل (ولطالما اتُّهمت قمم التلال في التاريخ التثنوي بوصفها أماكن لعبادة بعل). وهاهو الجبل نفسه يتحول هنا إلى مكان لتعليم السلم.

غير أنّ هنالك يوماً قبل ذلك هو «يوم الربّ»، سيصبّ فيه المحارب المقدس جام غضبه لمرّة واحدة وأخيرة على الأرض كلّها. وآنئذ فقط سيلقي البشر «أصنام فضّتهم وأصنام ذهبهم التي صنعوا للسجود للمناجذ والخفافيش» (2: 20). وهذا انحراف أو حيدان جديد يصعب تصديقه. ففكرة أنّ بمقدور الأمم أن تأتي إلى الرب هي فكرة جديدة تماماً، حتى ولو كان مجيئها إليه عن طريق الحرب والإكراه. وكاتب التثنية لم يكلّ أبداً من تحذير إسرائيل من عبادة الآلهة الكنعانية دون أن تراوده أبداً فكرة توقّف الكنعانيين عن عبادة آلهتهم وتحوّلهم إلى عبادة إله إسرائيل. بل إنّ افتراض استحالة مثل هذا التحوّل هو مابرّر الإبادة التي ارتكبت بحقّ الكنعانيين؛ مادام التحول مستحيلاً، فلابدّ إذاً من الإفناء.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو بأيّ معنىً تظلّ إسرائيل شعب الربّ، إذا كانت البشرية كلّها تعبّد الربّ؟ يبدو أنّ الربّ متردد بين رأيين. ففي لحظةٍ نجد أنّ إسرائيل كلّها لاتزال شعبه المرتبط معه بعهد؛ وفي لحظة أخرى تهتزّ الأرض تحت أقدام إسرائيل:

الربُّ يَدْخُلُ في المحاكمة
مَعَ شيوخ شعبه ورؤسائهم:
«إنكم أنتم الذين أتلفتم الكرم،
وسَلَبُ البائس في بيوتكم.
مابالكم تسحقون شعبي،
وتطحنون وجوه البائسين؟»
يقول سيّدي ربّ الجنود. (3: 14 - 15)

هل إسرائيل جميعها شعب الربّ، أم فقراء إسرائيل فقط؟ أم أنَّ شعبه هم فقراء جميع الأمم؟

فعلى الرغم من تنويه الشريعة في **البنتاتيك** إلى الأرامل، والأيتام، والغرباء، والعبيد وغيرهم من الضعفاء، إلا أنّ ذلك التنويه الذي يوصي بهم لم يكن نابعاً من أية علاقة خاصة تربط الربّ بهم. وبما أنّه الآن يميل في هذا الاتجاه، فمن الممكن إضافة صنف جديد إلى القائمة هم المهزومون في الحرب، بما في ذلك إسرائيل المهزومة. وهذا أساس ممكن آخر لإقامة عهد متجدد.

ولأنّ الربّ كثيراً ماوعد شعبه المختار بالثروة، فقد دفعهم إلى رؤية الثروة كعلامة على حظوته. أما الآن، فها هي الثروة أيضاً توضع موضع المساءلة وبصورةٍ مفاجئة. وفي **أشعيا** 3 ـــ 5 نجد لغة بالغة القسوة تُوَجَّه إلى النساء الثريات، المتغطرسات، والمترفات، هي بعض من اللغة الأشد قسوةً ومرارةً في **الكتاب المقدّس**. ويشتمل **أشعيا** 3: 16 ـ 26 على نوع من التعداد لأدوات الزينة والترف النسائية ـ «المصاعيد، والمناطق، وآنية الطيب، والأحراز» الخ ـ وعلى وعدٍ مرير بأنْ «يعرّي الربّ سؤاتهن». وحين يأتي البابليون الفاتحون:

يكون لهنّ النّتَنُ بدل الطيب؛
والرُّمَّةُ، بدل المِنطَقَةِ؛
والقَرَعُ، بدل تجعيد الشَّعَرِ؛
وحِزَام المِسْحِ، بدل الوشاح؛
والكيُّ، بدل الجمال. (3: 24)

تبدو اللغة هنا شبيهة بلغة لعنة من لعنات **التثنية**، غير أن اهتمام الربّ بإساءة استخدام الثروة هو اهتمام طارئ وجديد. وهاهي آيات تدين مراكمة الثروة هي من بين الآيات الأشدّ مباشرةً في مناهضتها لرأس المال في **الكتاب المقدّس**:

وَيْلٌ للذين يَصِلُونَ بيتاً بِبَيتٍ،
ويقرنون حقلاً بحقلٍ،
حتى لم يَدَعوا مكاناً،
إذنْ أنتم تسكنون في الأرض وحدكم.
على مسمعٍ منّي قال ربّ الجنود:
«إنّ بيوتاً كثيرةً ستخرب،
عظيمةً وجميلةً، تبقى بغير ساكنٍ». (5: 8 ـ 9)

لمن يسيء هؤلاء بسلوكهم هذا؟ إنّ الربّ يعلن حكمه عليهم وهو يدعو نفسه باسم جديد «قُدُّوس إسرائيل». وهذا هو الاسم الذي يكون الربّ في ظلّه صديقاً للفقير وخصماً عنيداً للغنيّ والفاسد المتخم:

وَيْلٌ للذين هم حكماء في أعين أنفسهم،
عقلاءُ أمام وجوههم!
وَيْلٌ للذين هم جبابرة في شرب الخمر،
ذوو بأسٍ في مَزْجِ المُسْكِرِ
المُزَكّينَ المنافق لأجل رشوة،

والمُحَرِّفين على الصِّدّيق حقّه! (5: 21 - 23)

وقدّوس إسرائيل هو الذي يرسل بابل وكأنها كلبٌ يحرّضه على إسرائيل. والحقيقة أنّ **أشعيا** 5: 26 - 30، بما فيه من جمالٍ قاسٍ وخشن، هو واحد من أجمل قصائد الحرب القصيرة في الأدب العالمي كلّه:

فيرفع راية للأمم من بعيد،
ويصفر لأمّة من أقصى الأرض؛
فإذا بها مقبلة بسرعة، وخفّة!
ليس فيها رازحٌ، ولاساقط،
لاتنعس ولاتنام،
لاتُحَلّ مناطق أَحْقَائِهَا،
ولاتُفَكّ شُرُكُ نعالها؛
سهامها محدّدة،
وكلّ قِسِيّها مشدودة،
تُحْسَبُ حوافر خيلها صواناً،
وعجلاتها إعصاراً.
لها زئير كاللبؤة،
وهي تزأر كالأشبال
وتزمجر وتخطف الفريسة،
وتَسْتَخْلِصُهَا، وليس من يَسْتَنْقِذُهَا.
فتزمجرُ عليه في ذلك اليوم،
كزمجرة البحر
ويَنْظُرُ إلى الأرض،
فإذا بالظلمة والضيق؛
وقد أَظْلَمَ النور في آفاقها. (5: 26 - 30)

من هو «قُدُّوس إسرائيل» هذا، الذي يصفر لكلاب الحرب؟ في الإصحاح التالي (أشعيا 6) يرى النبي الربّ في رؤيا كما لم يره من قبل، جالساً على عرشٍ عالٍ رفيع، وأذياله تملأ الهيكل. ومن فوقه حشد من «السّرافين» لكل واحد ستة أجنحة، يستر وجهه باثنين، ويستر رجليه باثنين، وباثنين يطير. وكان هذا ينادي ذاك ويقولون:

قدّوس، قدّوس، قدّوس ربّ الجنود؛

الأرض كلّها مملوءةٌ من مَجْدِهِ.

ويصرخ أشعيا: «ويلٌ لي! قد هَلَكتُ؛ لأنّي رجل دَنِسُ الشفتين، وأنا مقيمٌ بين شعبٍ دَنِسيّ الشفاه؛ وقد رأتْ عيناي الملكَ، ربّ الجنود!».

لم يكن الربّ الإله قبل الآن ملكاً على إسرائيل أو على غيرها. وحتّى في رؤيا ميخا، التي أتينا إليها باختصار من قبل، كان الربّ الإله ديّانا أو حكماً دولياً وليس ملكاً. وهاهو الآن بملوكيته الطاغية، المخيفة. فما الذي يريده؟ إن أحد السرافين يطير إلى أشعيا وبيده جمرة يمسّ بها فمه ويقول: «ها إنّ هذه قد مسّت شفتيك؛ فأُزِيلَ إثمك، وكُفِّرت خطيئتك». وقد كان سفر **اللاويين** قد وضع ترتيبات وتدابير معقّدة لإزالة شتّى أنواع الإثم، وكانت تلك التدابير تُجرى من قبل الإنسان، أما هنا فإن الربّ نفسه هو الذي يقوم بالعمل. فلماذا؟

وسمعتُ صوت السيّد قائلاً: «مَنْ أُرْسِلُ، ومَنْ يَنْطَلِقُ لنا؟» فقلت: «هآءنذا! فأَرْسِلْني». فقال: «انطلق، وقُلْ لهؤلاء الشعب:

«اسمعوا سماعاً، ولاتفهموا؛

وانظروا نظراً، ولاتعرفوا.

غَلِّظْ قلبَ هذا الشعب،

وثَقِّلْ أُذُنَيهِ،

وأَغْمِضْ عينيه؛

لئلا يبصر بعينيه،

ويسمع بأذنيه،

ويفهم بقلبه،

وَيَرْجِعَ فيُشْفَى». (6: 8 - 10)

«هآءنذا» هو أيضاً ردّ موسى على الصوت الذي ناداه من العلّيقة الملتهبة، غير أنَّ هنالك تشابه آخر مثير ومقلق أكثر من السابق. فالربّ يقول لأشعيا أن يغلّظ قلب إسرائيل كما غلّظ الرب نفسه قلب فرعون (وقسّاه أيضاً)، فاستحال على فرعون فهم الرسالة الموجهة إليه. وجملة «انظروا نظراً، ولاتعرفوا» هي جملة فيها سخرية، لكنها سخرية مريرة. فأَمْرُ الربّ لأشعيا ينمّ عن نيّته التي لاتُردّ الآن في أن يُدَمّر إسرائيل. وليس ثمة سخرية أو التباس بهذا الخصوص. ويسأل أشعيا: «إلى متى، أيها السيّد؟» (6: 11)، أي إلى متى سيبقى نافذاً ذلك الأمر الإلهي الساخر بأن «لاتفهموا»؟ ويأتي جواب الربّ: «إلى أن تصير المدن خَرِبَةً بغير ساكن، والبيوت بغير إنسان، والأرض خراباً مقفراً» (6: 11). ولن تسقط الأرض مثل شجرة مقطوعة وحسب، بل مثل شجرة مقطوعة يتلف أصلها الباقي بعد سقوطها:

وإنْ بَقِيَ فيها العُشْرُ من بَعْدُ،

فإنّها تعود وتصير إلى الدمار،
ولكن كالبطمة والبلّوطة،
التي بعد قطعها
يبقى [فيها] جِذْلٌ. (6: 13).

يجمع قدّوس إسرائيل هنا عناصر عديدة، كلٌّ منها جديد ولايُشار إليه في هذا الموضع إلا إشارة عابرة سريعة. فمع أن القدّوس عالٍ، وعرشه في السماء، إلا أنّ اهتمامه منصبٌّ على ضعفاء الأرض. وهو أيضاً معلّم، مُلْهِم، يرسل أشعيا لإعلان كلمته. ومن ثم فإنه مسيطر على أمم العالم جميعاً بسهولة ودون جهد، فينيب عن نفسه آشور وبابل كي تدمّران إسرائيل، ولايريد لإسرائيل أن تفهم رسالته إلا بعد أن يُنْزِل فيها عقابه. فلاعجب إذاً أنّ القدّوس يوصف أيضاً بأنه أبعد من أفهام البشر وفوق معرفتهم.

وكما قلنا من قبل، فإن سفر أشعيا مليء بالتحولات والانقلابات المفاجئة. فسرعان مايتلو المرسوم الإلهي القاضي بالعمى نقيضه التام:

الشعب السالك في الظلمة
أبصر نوراً عظيماً؛
الجالسون في بقعة الموت وظلاله،
أشرق عليهم نورٌ...
لأنه قد وِلِدَ لنا وَلَدٌ،
أُعْطِيَ لنا ابنٌ؛
فصارت الرئاسة على كتفيه،
ودُعِيَ اسْمُهُ
«عجيباً مشيراً، إلهاً جبّاراً،
أبا الأبدِ، رئيس السلام».
لنموّ الرئاسة ولسلامٍ
لاانقضاء له،
على عرش داود، ومملكته،
ليُقِرَّهَا، ويوطّدها
بالإنصاف والعدل
من الآن إلى الأبد.
إنّ غَيْرَةَ ربّ الجنود تصنع هذا. (9: 2، 6 - 7)

تستعيد هذه النبوءة بخطوطها العامة نبوءة ناتان للملك داود بأن أسرته ستكون أبديّة، غير أن ناتان لم يستشرف لأحد من ورثة داود أيّ شيء تمكن مقارنته ولو من بعيد بهذا «العجيب المشير، الإله الجبار، أبا الأبد، رئيس السلام». والحقيقة أن أشعيا ميال إلى التلاعب بالأسماء، حتى في تسميته لأبنائه(*)؛ ولأنّ الأسماء العبرية غالباً ماتكون إمّا أسماء ـ جُمَلاً أو أسماء حاملة لاسم الله ضمنها، فإنّ جعبة أشعيا غنيّة كثيراً في هذا المضمار ويمكن استخدامها على نحوٍ يكاد أن يكون مضللاً وخادعاً. فلو جاء في الترجمة «ودُعِيَ اسمه... سارشالوم»، على وزن أبشالوم، بدلاً من «وُدعِيَ اسمه... رئيس السلام»، لما كانت العين تُخْطِيء حقيقة أنّ هذه الأسماء هي في النهاية **مجرّد** أسماء. ولذا فإن التقليد المتّبع في ترجمة هذه الأسماء بدلاً من تعريب حروفها العبرانية، شأن الأسماء الأخرى، هو تقليد له مايبرره. فحين يقول أشعيا «ودُعِيَ اسمه Elgibor (إلهاً جبّاراً) »، لايعني أنّ رجلاً من سلالة داود سيكون إلهاً، بل إن هذا الرجل سيكون رجلاً متفوّقاً، الأمر الذي يدلّ عليه اختيار أشعيا للاسم. وإذا ماكان الإصحاح السادس من **أشعيا** رؤيا ليهوه الملك على عرشه السماوي، فإنّ الإصحاح التاسع منه هو رؤيا لملك أرضيّ مجيد، قادم، ومخلِّص.

ومن وجهة نظر تاريخية، لاشكّ أنّ هذا التوسّع في فكرة الملكية قد نجم في إسرائيل كردّة فعل على ظهور فكرة دولة عالمية في آشور. فالآشوريون كانوا السبّاقين إلى السعي الواعي إلى بناء أمبراطورية متعددة الأمم، ومتكاملة، امّحت فيها الحدود، ونُقِلَ فيها السكان بالإكراه بين المناطق الخاضعة، وعَمِلَ فيها اقتصاد واحد ينطلق من العاصمة الملكية، وذلك على الرغم من أنّ الآشوريين لم يكونوا أول أمبراطوريَة من نوعها ولم يتمتّعوا بأصالة ثقافية مميزة. وحين أُطيحَ بالآشوريين، بقي طرازهم الأمبراطوري على قيد الحياة في إيكومين(**) الشرق الأدنى الذي سيطر عليه كلّ من البابليين، والفرس، واليونانيين، على التوالي. وأهمّ مافي الأمر أنّ **فكرة الأمبراطورية** العالمية لم تمت أبداً ما أن وُلِدَت. ولأن البابليين هم الأمة التي دمّرت أورشليم، فإنهم غالباً مايكتسون في المخيّلة الإسرائيلية ضخامة أكبر من ضخامة الآشوريين، غير أنّ الأشوريين هم الذين يُذْكَرون في الغالب، لأنهم أول من أبدع تلك الفكرة الجريئة. وهاهو ذكرهم يرد الآن بالضبط، وبنوعٍ من التداعي، مع هذه الصياغة الأولى للملكية الإسرائيلية الخلاصية والمجيدة. فبعد أن نصّبَ الربّ ملكه المخلِّص على جبل صهيون، سيعاقب ملك آشور لأنه قال:

بقوّة يدي عَمِلْتُ،

وبحكمتي، لأنّي بصيرٌ؛

فنقلتُ تخومَ الشعوب،

ونهبتُ ذخائرهم؛

(*) ـ يشير الإصحاح الثامن من أشعيا إلى أنه يسميّ ابنه الذي وضعته له إحدى النبيّات «أَسْرِعْ إلى السلب بادِرْ إلى النهب».

(**) ـ الإيكومين، باختصار، هو المسكونة، الجزء المسكون من العالم، وهو تعبير يوناني شاع استعماله في العصر الهليني.

وأنزلتُ الجالسين على العروش كما يفعلُ ذو بطشٍ.
وقد أصابت يدي ثروة الشعوب كَعُشٍّ؛
وكَمَنْ يجمع البيض المهمل
جمعتُ الأرض بأسرها؛
ولم يكن من يحرّك جناحاً،
أو يَفْتَحُ فَماً، أو يَنْبِصُ. (10: 13 - 14)

بما أن الربّ كان قد استخدم آشور مجرّد سوط في يده، فمن الطبيعي أن يسوءه ألّا يدرك ملك آشور هذه الحقيقة. ولابدّ إذاً من تلقينه درساً.

والإمبراطورية العالمية الجديدة التي يخطط لها الربّ، وعاصمتها صهيون، يجب أن تكون أعظم من آشور بما هو أكثر من السلاح وعدّة الحرب. وفي المقطع الذي يلي المقطع السابق مباشرةً، تجتمع الثيمتان السابقتان الخاصتان باهتمام الربّ بالفقير وبجبل صهيون كمركز عالمي لـ «معرفة الربّ» مع هذه الثيمة الخاصة بالملكية الخلاصية. أما انتصارات الرب فستتحقق كما تحقق خلق الله الأول، بكلمته وحدها. وفي صورة جريئة يقدّمها أشعيا، نجد أنّ الله سيضرب أعداءه «بقضيب فيهِ». بيد أن ثمّة فكرة جديدة تنضاف إلى كل هذا، هي فكرة الأمبراطورية العالمية القادمة بوصفها خلقاً جديداً.

أما بداية المملكة الخلاصية/ الخلق الجديد فتكون حين «يخرج قضيبٌ من جذريّسى [أبو داود]»، أي حين تبزغ حياة جديدة من الجذل الذي احترق. وهذا «القضيب»، هذا الرئيس المخلّص من عند الربّ،

لايقضي بحسب رؤية عينيه،
ولايحكم بحسب سماع أذنيه؛
بل يقضي للمساكين بعدل،
ويحكم لبائسي الأرض بإنصاف؛
ويضرب الأرض بقضيب فيهِ،
ويُهلك المنافقَ بِنَفَسِ شفتيه...

بيد أن هذا التحول الاجتماعي ليس سوى البداية. وسوف يكتمل ويتمّ بتحول طبيعي أيضاً:

فيسكن الذئب مع الحمل،
ويربض النمر مع الجدي،
ويكون العجل والشبل والمعلوف معاً،
وصبيّ صغير يسوقها.

ترعى البقرة والدبّ معاً؛
ويربض أولادهما معاً؛
والأسد يأكل التبن كالثور.
ويلعب المُرْضَعُ على جُحْرِ الأفعى،
ويضع الفطيم يده في نفق الأرقم.
لايسيئون ولايُفسِدون
في كلّ جَبَلِ قُدْسِي؛
لأنّ الأرض تمتلئ من معرفة الربّ
كما تغمر المياه البحر. (11: 3 - 4، 6 - 9).

قد تبدو هذه السماحة وهذا اللطف العجيبان وكأنّهما كانا موجودين في شخصية الله منذ الأزل، وذلك تبعاً لمجموع التصورات عن الله، القائمة في **الكتاب المقدّس** وتحدّد معنى كلمة **الله** ومرادفاتها في كل اللغات الغربية، غير أن الأمر ليس كذلك. فهنالك بداية، وهذا المقطع هو البداية. فلا الله الذي ختن إبراهيم، ولا الله الذي ألهم يوسف تأويل الأحلام، ولا إله الحرب الذي أخرج إسرائيل من مصر، ولا المشرّع الذي أعلن العهد من طور سيناء، سَبَق له أن تكلّم عن هذا التحول الشامل للواقع الاجتماعي والطبيعي. وإذا ماكانت القدرة على اجتراح مثل هذا التغير موجودة لديه من قبل، كما تدلّ على ذلك قدرته الواضحة على خلق العالم من العدم، فلعلّه لم يجد في تلك المراحل السابقة من قصته مناسبةً يعلن فيها عن وجود هذه القدرة لديه. ولقد جاءت المناسبة الآن. ففي هذه اللحظة الحرجة، لحظة الأزمة، يستعيد الربّ شريط ماضيه ليجد فيه مايمكّنه من القبض على مستقبل. فإذا ماكان من الضروري مضاهاة آشور وتخطّيها، وإذا ماكانت إقامة عهد جديد تتطلّب عالماً كاملاً جديداً، فإن الوسائل ليست معدومة. والرب «يتذكّر» وهو يكلّم أشعيا أنَّ بمقدوره، أجل، أن يفعل كلّ ذلك.

وبما أنّ إسرائيل قد تشتت، وأصبحت جاليات يهودية عالمية، لم يعد أمام الربّ مفرّ من أن ينظر إلى نفسه كممثّل على منصّة عالمية. أما ردّه على هذا التشتت فهو استشراف ضَرْبٍ جديد من الخروج، كمقدمةٍ لخلق جديد. والخروج هذه المرّة ليس خروجاً من أرضٍ واحدة، بل من الأراضي الكثيرة التي طُرِدَ إليها بنو يهوذا. وفي يوم الربّ، كما يقول أشعيا، «يعود السيد فيمدّ يده ليحوز بقية شعبه، من بقي منهم من أشّورَ، ومصر، وفَتْروس، وعيلام، وشنعار، وحماة، وجزائر البحر» (11:11). والمرّة الأولى التي «مدّ فيها الربّ يده» كانت حين ضرب مصر (انظر الخروج 5:7 وغيرها). وفي هذه المرّة

يكون طريق لبقية شعبه،
من بقي منهم من أشّور،

كما كان لإسرائيل

يوم صَعِدَ من أرض مصر. (أشعيا 11: 16)

كلّ هذا حسن، بل وعظيم، ولكن لماذا هذا الإصرار على كلمة «بقيّة»؟ لقد سبق لنا أن سمعنا هذه الكلمة باكراً، في **سفر التثنية**؛ إلا أنها الآن تبدو كنغمة نشاز توحي بالضآلة في سياق من الاتّساع الأسطوري، شأنها شأن هذا التعداد لأسماء المنافي الذي يعقب مباشرةً رؤيا «مملكة السلام». والحقيقة أنّ هذه النغمة ليست النشاز الوحيد في الإصحاحات الافتتاحية من **سفر أشعيا**، وهي إثنى عشر إصحاحاً تشكّل، كما أسلفنا، جردةً لتصوّرات قد تكون متناغمة ومنسجمةً لكنها بعيدة عن التكامل ومتنافرة بمجموعها مع ذلك التصور البسيط الذي مفاده أن إسرائيل قد خرقت العهد بما اقترفته من آثام وأثارت نقمة الله التي لامردّ لها.

ليس من الواضح الآن أنّ الله سيتخطّى نقمته، أما في الأحد عشر إصحاحاً التالية (أشعيا 13 - 23) فالنقمة هي الموضوع الوحيد. وتشتمل هذه الإصحاحات على نبوءات بكوارث مروّعة لأمة بعد أخرى. ومع أنّ كلّ إصحاح بمفرده يبدو رتيباً وعلى وتيرة واحدة، إلا أنّ هذه الإصحاحات بمجموعها تلفت الانتباه إذْ لم يسبق لنا أن رأينا مثلها ولأنه ما من مبرر فعليّ لأن نرى مثلها الآن. ففيما عدا استخدام الربّ لأشور وبابل كأداتين في يده، فإن علاقته بأمم العالم كانت تتحدّد تبعاً لعهده مع نوح، هذا العهد الذي لم يحرّم سوى القتل وحده دون أن يأتي على ذِكْر المساهمة في إنزال صنوف العقاب. وليس هنالك الآن أو في السابق أيّ أمر إلهيّ يدفع إلى عبادة الربّ أو اتباع سننه الشرعية أو الأخلاقية. فلماذا تُعَاقَب هذه الأمم إذاً؟

نادراً مانجد تفسيراً، أو جواباً. ومن الأمثلة على ذلك عقاب بلاد العرب:

وِقْر(*) على العرب.

بيتوا في غاب العرب،

يا قوافل الدّدانيين.

وافوا بالماء للقاء العطشان

يا سكّان أرض تيماء،

استقبلوا المنهزم بِخُبْزِهِ.

فإنهم قد انهزموا من أمام السيوف،

من أمام السيف المسلول، والقوس الموطوءة،

وشدّة القتال. (21: 13 - 15)

ليست النبوءات جميعاً فارغة مثل هذه، لكنها جميعاً تسهب في الحديث عن نقمة الله التي سينزلها بالأمم وتقتضب كثيراً في الحديث عمّا أثار هذه النقمة. والأمر شبيهٌ هنا بما رأيناه في سفر

(*) - بمعنى النبوءة والوحي.

يشوع، حين أباد بنو إسرائيل كنعان باسم الربّ وكان الكنعانيون أبرياء. وبدلاً من أن تكون هذه النبوءات صوراً للحكم والقضاء الإلهيين، ربما كانت صوراً لانتصارات إسرائيلية قادمة، لاتأبه كثيراً للجانب الأخلاقي وللبراءة أو عدمها، شأنها شأن الانتصارات السابقة التي كانت بمثابة إنفاذ لخطة الله التي رسمها للأرض، مثل تنقية حقل قبل زراعته. والحقيقة أنّ الربّ لم يرحم أولئك الذين اعترضوا سبيله، كالعمالقة الذين فشل شاول في إبادتهم تماماً، غير أن العنف الإلهي لم يكن نابعاً من حكم أخلاقي. فالإدانة الأخلاقية الواضحة لاتتبعها الإبادة والإفناء إلا في حالة إسرائيل وحدها.

غير أنّ الله يجد فجأةً أن الأمم الأخرى تستحقّ الإدانة الأخلاقية. وربما كان ذلك يعكس تغيّراً في نظرته إلى هذه الأمم. والمفارقة هنا أنّ عقاب هذه الأمم الآن بدلاً من إفنائها وحسب يقرّبها خطوةً من حالة التكافؤ مع إسرائيل. وهذا يعني أن ثمة نظرة جديدة تتنافس الآن مع النظرة القديمة التي لاتزال حيّة في بعض هذه النبوءات. ولقد كان منطلق النظرة القديمة هو استحالة تحوّل تلك الأمم أو عدم القدرة على تخيّل هذا التحوّل. أما الآن، وفي منتصف هذه السلسلة من النبوءات القديمة المتعلقة بيوم الحساب والآخرة، فتأتي نبوءة مدهشة بهذا التحوّل والانقلاب، ويتعرّف الربُّ لمصر، فتعرفُ مصر الربّ، ويعبدونه، ويأتون إليه:

في ذلك اليوم يكون طريقٌ من مصر إلى أشّور، فتأتي أشّور إلى مصر، ومصر إلى أشور، وتعبد مصر الربّ مع أشّور. في ذلك اليوم يكون إسرائيل ثالثاً لمصر وأشّور، وبركةً في وسط الأرض، فيباركه ربّ الجنود، قائلاً: «مباركٌ شَعْبِي مِصْرُ، وَصَنْعَةُ يدي أشّور، وميراثي إسرائيل» (19: 23 ـ 25).

ما الذي يعنيه هذا؟ هل يريد الربّ الإله هزيمة أمم العالم الأخرى وإذلالها ومعاقبتها؟ هل يريد أن يخضعها لإسرائيل في نظام اجتماعي جديد وخلق جديد؟ أم أنه عازم على إلحاقهم بإسرائيل كأنداد لها في عبادته وخدمته؟ ثمّة في النصّ ما يسند وجهات النظر هذه جميعاً على الرغم من تعارضها الحاد.

غير أن عقل الله منشطر انشطاراً أعمق من هذا الانشطار بعد. ومفخرة التوحيد هي أن هذه الحقيقة الجوهرية تعيش في منزلها لافي أيّ مكان آخر. أما مشكلة التوحيد فهي ضرورة تكييف كل شيء وملاءمته مع ذلك المنزل الواحد. ولقد لاحظنا لدى مناقشة التدمير الشامل الذي أنزله الله بالعالم عن طريق الطوفان أنّ الأسطورة الرافدية القديمة كانت تشتمل على إلهين، إله خالق وإله مُدَمِّر، وعلى صراعٍ بينهما. أما في ديانة إسرائيل فلا نجد سوى إله واحد، خالق ومدمِّر على حدٍّ سواء، أما الصراعُ فهو في داخله. وهانحن الآن أمام سلسلةٍ من النبوءات المضادّة لجيران إسرائيل، تقطعها فجأة رؤيا شديدة التعارض معها وتتعلق بمستقبل أشوري ـ مصري ـ إسرائيلي مجيد، ليُسْمَع بعد ذلك دويّ انفجار هائل يؤذّن بالعودة مرّة أخرى إلى الله المدمِّر. وهذه المرّة ليست مصر هي التي تُدان، أو آشور، بل العالم كلّه؛ أمّا الجريمة فلا تكاد تُذْكر مع أنّ العقاب مُفَصَّل بإسهاب، على النحو الذي أشرنا إليه منذ قليل.

الرعب، والحفرة، والفخّ
عليكَ، يا ساكن الأرض!
فالهارب من صوت الرعب
يسقط في الحفرة؛
والصاعد من الحفرة
يؤخذ بالفخّ.
لأنّ كُوى العلاء قد تفتّحت،
وأسس الأرض تزلزلت.
رُضّت الأرض رضّاً،
حُطِمَت الأرض حَطْماً،
زُعْزِعَتِ الأرض زعزعةً.
مادت كما يميد السكران،
وتدلدلت كأرجوحة النائم؛
ثقَلَتْ عليها معصيتها،
فسقطت، ولاتعود تقوم.
وفي ذلك اليوم يفتقد الربّ جند العلاء،
في العلاء،
وملوك الأرضِ،
على الأرض.
فيجمعون كما يجمع الأسارى في الجبّ،
ويغلق عليهم في السجن،
وبعد أيامٍ كثيرة يُفْتَقَدُون
فيخجل القمر،
وَتَخْزَى الشمس؛
إذْ يملك ربّ الجنود
في جبل صهيون، وفي القدس
ويتمجّد أمام شيوخه. (24: 17 - 23)

هذه أول قيامة، أو أول رؤيا للآخرة، في الكتاب المقدّس. ويدلّ تفجّرها على أنّ كلّ

المسارب قد انفتحت في شخصية الربّ المتعددة من جرّاء صدمة خرق العهد وسقوط أورشليم. فعهد الربّ مع إبراهيم وكلّ ما نبع منه كان نوعاً من التسوية بين الخلق الذي يعبّر عنه الأمر القاطع «انموا واكثروا» (تكوين 1: 22) والتدمير الذي يعبّر عنه القرار القاطع «كلّ مافي الأرض يهلك» (تكوين 6: 17). ومادامت تلك التسوية قد انهارت الآن، فإن الخيارين الأصليين أو البديلين الأصليين لهذه التسوية يحضران من جديد. فمملكة السلام هي رؤيا خلق وخير لايحدّه شيء؛ أمّا الرؤيا التي أوردناها منذ قليل فرؤيا دمار لايحّا ه شيء. وإسرائيل ومصير إسرائيل غائبان عن هذه الرؤيا، التي تنتهي باجتماع بطانته (شيوخه وليس شيوخ إسرائيل) حول جبل عرشه فقط كي تشهد مجده وسط خراب العالم.

لايستطيع المرء أن يضفي طابعاً مجازياً على كل حدث في عمل تمّ تحريره على نحو جماعي وتعاوني مثل **سفر أشعيا**. كما لايستطيع المرء أن يحول كلّ نقلة فيه إلى انعطاف أو تحوّل في الحبكة. وهكذا فإن من حقّقوا طبعة أوكسفورد المحققة من **الكتاب المقدّس** يكتفون بنُصْح القارئ في حاشيةٍ قائلين: «قارن الآية 14 من الإصحاح 26 في **سفر أشعيا**، التي تقول:

الأموات لايحيون؛

والجبابرة لايقومون؛

فإنك قد افتقدتهم ودمّرتهم

وأَبَدْتَ كلّ ذِكْرٍ لهم

مع الآية 19 من الإصحاح نفسه، أي بعد خمس آيات فقط، والتي تقول:

سَتَحْيَا موتاكَ، وتقومُ أشلائي.

استيقِظوا ورنّموا، يا سكّان التراب!

نداك ندى النور،

والأرضُ تُسقِطُ الجبابرة.

إنّ محقّقي أكسفورد ليس لديهم مايقولونه إلا مايقوله وضع الآيتين إحداهما بجانب الأخرى، في إشارة إلى أن النصّ غير منسجم ومتنافر. ومن يستطيع تخطئة محقّقي أكسفورد؟

وفي الوقت ذاته، فإن ثمّة نقلات معينة أوسع وأهدأ تستحق أن تُقْرَأ بوصفها تحولاتٍ وانعطافاتٍ في الحبكة أو بوصفها تطورات باقية الأثر في شخصية الربّ الإله، الشخصية الرئيسة في **الكتاب المقدّس**، ومن الملائم أن نرى إلى هذه التحولات أو التطورات في أول ظهور لها، على النحو الذي رأينا فيه إلى الأبوّة الإلهية في أول ذِكْرٍ لها في **صموئيل الثاني** 7. فعلم الآخرة، أو التصورات المتعلّقة بنهاية الزمان وكيف سيُعْرَفُ اقترابها، والقياميّة، أو رؤى تلك النهاية وماتشتمل عليه من دمار عالميّ أو كوني غير مسبوق، لم تلعب أي دور في **الكتاب المقدّس** منذ الاصحاح السادس في **سفر التكوين**. وسوف يتنامى دورها منذئذٍ فصاعداً دون أن تحلّ محلّ

جميع التصورات الأخرى، بل تقـ .ـر إلى جانبها كخيار دائم. وربما كان الشرط الذي لابدّ منه لظهور علم الآخرة في البداية هو التعرّض للإمبراطورية الآشورية وعولمة الفكر الاجتماعي الذي مثّلته، وكذلك التجربة الشخصية المتمثّلة في دمار عالم المرء الخاص ومجتمعه دماراً كاملاً. ولاشكّ أن مثل هذين التأثيرين قد يحملان الكاتب في اتجاهات شتّى. وقد حملا كتّاب **الكتاب المقدس** باتجاه تغييرات في صوت الرب الإله وشخصيته. فالله يحكي عن مطامح أشور وبابل وغرورهما. ويحكي عن خراب إسرائيل. ويجمع معاً استجابات وردوداً متنافرة تعكس أجزاء منفصلة في شخصيته وفي ماضيه. وهو بفعله ذلك يعمل، في الجوهر، على تجديد ذاته بعض الشيء. غير أنّ هذه العملية أو السيرورة تخترقها تعارضات الحياة والموت في كلّ موضع من مواضعها.

فالقيامة «الصغرى»، كما تُدعى أحياناً، في **أشعيا** 24 - 27، أو رؤيا الموت التي أوردناها منذ قليل، تعقبها رؤيا الحياة، دون أن تزيحها تماماً. غير أنّ الآيتين 25: 7 - 8، اللتين سيقتبسهما **سفر القديس يوحنا**، آخر سفر في **الكتاب المقدّس المسيحي**، تُفْرِطَان في ذهابهما أبعد من مَحْو الموت إلى مَحْو الحزن والألم:

ويزيل في هذا الجبل وجه الغطاء المغطّي جميع الشعوب، والحجاب المحجّب جميع الأمم. ويبيد الموت على الدوام، ويمسح السيد الربّ الدموعَ عن جميع الوجوه، ويزيل تعيير شعبه عن كل الأرض؛ لأنّ الربّ قد تكلّم. *(25: 7 - 8).*

أية رؤيا هي التي تصدر عن عقل الله؟ هذه؟ أم «الرعب، والحفرة، والفخّ عليكَ، يا ساكن الأرض»؟ كلاهما، ولابدّ أن نستنتج أنّ العقل الذي يحتويهما معاً لايمكن أن يكون متصالحاً مع ذاته بأي حال من الأحوال.

ويالها من مشقّة تلك التي تكبّدها الملك الذي أصغى إلى هذه النبوءات المتنوّعة، المتقلّبة أشد التقلّب. ذلك أنّ **سفر أشعيا** مقسوم تقريباً إلى نصفين بواسطة فاصل نثري يشير إلى حزقيّا، وهو ملك صالح تقريباً هرب من الأشوريين وشُفِيَ من مرضٍ كان يعتقد أنه سيقتله. غير أنّه في لحظة تهوّر وحماقة، بعد شفائه، سمح لوفد بابلي برؤية بيت نفائسه وكنوزه، فينقلب عليه النبي ويتنبأ له بأن بابل ستنتصر وتأخذ كل ذلك، مضيفاً أنّ بعضاً من بني حزقيا سيصيرون خصياناً في قصر بابل. ويردّ حزقيا، وفي ردّه تتردد أصداء الإرهاق والضجر: «حَسَنٌ قولُ الربّ الذي قُلْتَهُ». فهو راضٍ بأنْ «يكن فقط سلام وأمن في أيامي» (39: 8). هل هذه نسخة إسرائيلية قديمة من القول الشائع **من بعدي الطوفان**؟ ربما، غير أن من الواضح أن أنباء **أشعيا** التي يختلط فيها السعيد بالمشؤوم والحسن بالسيء قد حيّرت معاصريه وأربكتهم كما تُحيّرنا الآن وتربكنا.

القدّوس
«بِمَنْ تُشَبهُونني؟»
أشعيا 40 ـ 66

في القسم الثاني والأخير من **سفر أشعيا** تتخامد تلك التقلّبات المحيّرة المربكة، وتبدأ الأنباء السعيدة بالهيمنة شيئاً فشيئاً. وينسب المؤرّخون هذا الجزء من **أشعيا**، كما ننسبه نحن، إلى كاتب يطلقون عليه اسم «أشعيا الثاني»، فهو «**ثاني**» لأن أسلوبه وتأليفه المميّزين يباعدان بوضوح بينه وبين كاتب أو كتّاب **أشعيا 1 ـ 39**، وهو «**أشعيا**» لأن كثيراً من صوره وتصوّراته ضرب من التطوير لتلك التي تناولناها منذ قليل. وإذا ما أمكنت مقارنة **سفر أشعيا** بسمفونية بتهوفن التاسعة، فإنّ **أشعيا الثاني** هو القصيدة الغنائية التي يغنيها الكورس أو الجوقة، بما فيه من جوّ الانتصار، والظفر، والتحرر فضلاً عن الوحدة، لدى سماعه الأول على الأقل.

وفي حين يصعب تماماً تلخيص **أشعيا الأول**، فإنّ **أشعيا الثاني** يسهل تلخيصه إلى حدٍّ بعيد؛ ويمكن لهذه الخلاصة أن تجري كما يلي:

لقد أَثِمَتْ إسرائيل إثماً فاحشاً واستحقّت عقاباً شديداً، وبدا العقاب الذي نالته كافياً بل وأكثر من كافٍ في الحقيقة. وقد آن الأوان لكي يريح الربّ شعبه ويفرّج عنه، والربّ متلهّف لفعل ذلك. وعودة إسرائيل من بابل عبر الصحراء إلى أورشليم ستكون مسيراً ظافراً، يكسف أمامه مجد مغامرة الخروج من مصر عبر الصحراء. ولقد مَسَحَ ربّ الجنود كورش، ملك الفرس، لكي يهزم بابل ويعيد تأسيس إسرائيل على جبل قدس الربّ في أورشليم. وهناك، ومن خلال «عبد الربّ»، سيجمع الربّ شعباً مختاراً يضمّ، مبدئياً، الجنس البشري بأجمعه. وبتأسيس هذا النظام الجديد، سيكون الربّ ملكاً فضلاً عن كونه خالقاً، وأباً فضلاً عن كونه ملكاً. والأهم من هذا وذاك أنه سيكون «فاديكم، قدّوس إسرائيل» ـ لاغالب له لأنه واحد لاشريك له وقدّوس لأنه فوق كل معرفة بشرية.

في **أشعيا الثاني**، ليس هنالك إلا القليل من الأشياء الجديدة التي يمكن لله أن يقولها سواء عن نفسه أو عن إسرائيل. غير أنه يغيّر مزاجه على نحوٍ شديد عن طريق ضروب استراتيجية من الإسقاط، والاستعاضة، والتوسّع، وعن طريق اختيار نبرة حنونة، وعناية وهمّ أشبه بعناية الأم وهمّها مما لم نجده من قبل ويلفت الانتباه كثيراً لارتباطه بإلحاح جديد أيضاً على فرادته المرعبة بوصفه الإله الواحد الوحيد دون أدنى اختلاق أو زيف.

ومن الأشياء أو التغيرات الجديدة:

1 ـ يتوقّف الله بصورة كاملة تقريباً عن المزيد من رسائل الوحي المبشّرة بالدمار، سواء ضد إسرائيل أو أيّة أمة أخرى باستثناء بابل، مرّةً واحدة.

2 ـ يكفّ الله عن إدانة إسرائيل على عيوبها الأخلاقية، وإساءتها للفقير، أو خرقها لأي بند من بنود العهد الموسوي. ولا يُذْكَر موسى سوى مرة واحدة، وبلاغة **التثنية** فيما يخصّ الشريعة غائبة تماماً.

3 ـ بدلاً من التنديد بإسرائيل لاهتمامها السابق ببعل الكنعاني، فإنّ الله يهزأ بوثنية بابل دونما إشارة أية إشارة إلى أنّ اليهود المسبيين قد أبدوا اهتماماً بهذه الوثنية. والافتراض هنا، كما في **سفر العدد** 1 و 2، هو أن إسرائيل، الآثمة التي غُفِرَ لها الآن، جديرة بهذه العلاقة الجديدة المجيدة مع الربّ.

4 ـ بعد أن رسّخ الله فكرة اختلاق كل الآلهة المنافسة وأنها مجرد أشياء مصطنعة وملفّقة، فإنه يُضْفي على إمكانية الثقة به واستحالة التغلّب عليه طابعاً طاغياً أكثر من الأول بإشاراته المسرفة والبليغة إلى تاريخه السابق كلّه، من الخلق، إلى البطاركة، إلى الخروج، إلى الفتح، وصولاً إلى عهده الشخصي والأبديّ مع سلالة داود الملكية.

5 ـ دون أن ينكر الله قدرته، فإنه يلحّ بطريقة جديدة على غموضه وليس على قدرته كمصدر لقدسيته. والقداسة لايمكن تعريفها إلّا جدلياً. فالمقدّس هو **غير** المدنس أو النجس. والربّ مقدّس بكونه **غير** الإنسان. ولكن على أيّ صعيد؟ يلحّ الرب في **أشعيا الثاني** على أنه يعرف الإنسان، وأن الإنسان لايعرفه ولايستطيع أن يعرفه، بقدراته الخاصة على الأقلّ. وهذا مايختلف به الله عن الإنسان. وإذا ماكان العهد الأول، الذي أصبح الآن لاغياً، قد قام على وضوح الشريعة ووصاياها، فإنّ العهد الجديد يجد له موقعاً في غموض شخصية الربّ ونواياه التي لايمكن معرفتها.

التغيّران الأول والثاني بين هذه التغيّرات هما ضربان من الإسقاط أو الكفّ واضحان دونما حاجة إلى الشرح. أما التغيرات الباقية، من الثالث إلى الخامس، فتتعلق بالتوحيد وشخصية الرب، وتحتاج إلى مزيد من الشرح والتناول.

بين تحريم الوثنية في **الوصايا العشر** وسجال **أشعيا الثاني** ضد الوثنية البابلية، لايذكر **التَنَخ** الوثنية إلّا لماماً، وهذا أمر يثير الدهشة في الحقيقة. فـ **التاريخ التثنوي** لاينافح الوثنية إلا نادراً. ومع أنّ إطلاقية التحريم الأول قد تكون السمة الأكثر بروزاً في الديانة الإسرائيلية الباكرة، ينبغي أن نعلم أن الديانة الكنعانية التي كانت منافس اليهوديّة في القرون السابقة للفتح البابلي ليست ديانة وثنية بحدّ ذاتها. وبنو إسرائيل الذين هجروا الربّ وراحوا يعبدون بعل لم يتحولوا إلى الوثنية إذاً، ولم تكن هذه الأخيرة هي التهمة التي وجّهت إليهم. فالتهمة هي خرق العهد وعدم الإخلاص للربّ بتقديم أضاحٍ لبعل. وهي تهمة فيها شيء من الإقرار بواقعية بعل في الحقيقة. وعبادة بعل الكنعانية تستخدم أشياء مقدّسة شتّى، من مذابح، ونُصُب، وأشجار، وصخور، وغيرها، غير أنّ إسرائيل أيضاً لديها عتادها

الضخم والمعقّد من أشياء العبادة. وافتراقهما ليس على الوثنية بل على الجنس. فعبادة بعل تشتمل على طقوس عربيدة؛ أما عبادة الربّ، الإله اللاجنسيّ، فتقتضي العفّة والطهارة. فـ «الزنا خلف آلهة زائفة» ممّا ندّد به كاتب التثنية أمر واضح تماماً، فالبغاء المقدّس سمة أساسية في البعليّة، وممارسة بغيضة لدى بني إسرائيل. غير أنّ الربّ، إله إسرائيل، كان إله حرب، مثل بعل، ومعنيّ كثيراً بالخصوبة، على الرغم من لاجنسيته، دون أن ننسى اهتمامه المباشر بالقضيب، والطمث، وأبكار الأرحام والحقول، وهلمجرا، وهذا ماجعل التوفيق بين المعتقدات الإسرائيلية والمعتقدات الكنعانية أمراً يكاد أن يكون حتمياً، دون أن يشكّل صدمة ثقافية كبيرة لمن قاموا به.

وبالمقابل، فقد شكّلت بابل صدمة كبيرة. فصورة الإله البابلي مردوخ في هيكله المؤلّف من زقّورات أو أدوار، و«برج بابل» الشهير، كان بالنسبة للبابليين قريباً من الألوهية بمعناها الحرفيّ شأن أية أيقونة في التاريخ الديني برمّته. ولقد فُتِحَتْ هذه العاصمة العظيمة واستُعيدتْ من قِبَل أمم عديدة سيطرت عليها في هذه الفترة أو تلك، وخمس مرّات تمّ خطف التمثال وإزالته ثم استرداده وإعادته إلى موقعه. وكلّ هذا كان غريباً جداً على اليهود المنفيين ومضحكاً فضلاً عن كونه منفراً بالنسبة لهم. وإذا ماكانت الفكرة الأشورية المتعلقة بدولة عالمية قد أسهمت إسهاماً إيجابياً في الفكر الديني اليهودي، فإن الفكرة البابلية المتعلقة بتمثال للإله قد أسهمت إسهاماً سلبياً في هذا الفكر. فقد مكنت اليهود المنفيين من شحذ فهمهم للتوحيد فهماً حرفياً والتشديد على هذه الحرفيّة كما لم يكن من قبل أبداً. ولأنّ هذه الحرفية توضع على فم الله، فإنها تصبح إلحاحاً متجدداً على فرادته، وعلى عظمته الشاهقة بالتالي.

إنَّ ماجَهَر به **سفر التثنية** قائلاً: «اسمع، يا إسرائيل! إنَّ الربّ إلهنا، ربّ واحد». لم يَعْنِ في البداية أنّ الربّ هو الإله الوحيد بالدقّة والوعي اللتين صار يعني بهما ذلك خلال هذه الفترة وكلّ ماتلاها. فما إنْ أُنزِلت صفة اللاواقعية، إذا صحّ القول، بآلهة الوثنيين، حتى أُنْزِلَتْ أيضاً بكل الآلهة المنافسة، سواء أكانت وثنية أم غير وثنية. وكانت نتيجة ذلك درجة من الرهبة والرعب إزاء الربّ الإله، ربّ الجنود، «قدّوس إسرائيل»، كما يحبّ **أشعيا الثاني** أن يسميّه، وهو رعب لم يكن قائماً في الوقت الذي كان يُفْتَرَض فيه ضمناً ودونما تفكير أو مراجعة أن الموآبيين لديهم كيموش، والفلسطينيين لديهم داجون، وهلمجرا، وأنهم هم أنفسهم، أي بني إسرائيل، ينبغي أن يكون لديهم إلههم من جملة الآخرين.

وعموماً فإن هذه هي الطريقة التي سار عليها العالم القديم. فالأمم الأخرى لم تنكر واقع الربّ بوصفه الإله القومي لليهود. وحين هدّد سنحاريب حزقيا، قال له إنّ الربّ، إله إسرائيل القومي، لايقوى على الدفاع عن يهوذا في مواجهته إلا كما قويت آلهة الأمم الأخرى التي هُزِمَتْ أمامه. بل إنّ سنحاريب يزعم أيضاً أنّ الربّ قد قال له: «اصعد على هذه الأرض واخربها» (الملوك الثاني 18: 25 ؛ أشعيا 36: 10). ويكاد الربّ في **التثنية** أن يعترف بوجود عالم مؤلّف من أمم كثيرة وآلهة كثيرة إلى هذا الحدّ او ذاك، لكنه في **أشعيا** يكفّ عن ذلك تماماً. فمنذ الآن وصاعداً، وسواء كانت أمّة من الأمم تتّخذ الربّ إلهاً لها أم لا، لم يعد ثمة سبب أيّ سبب

لوجود إله آخر أيّ إله. والخيار الذي يقدمه الربّ خيارٌ واضح وقاطع، اعبدوني أو لاتعبدوا شيئاً:

بِمَنْ تُشَبِّهُونَنِي وتعادلونني،
وبمن تمثّلونني، فنتشابه؟
إنّهم يُفرِغون الذهب من الكيس،
ويَزِنُون الفضّة بالميزان،
ويستأجرون صائغاً، فيصنع ذلك إلهاً؛
فيسجدون له ويخرّون!
يحملونه على الكتف، ويُقِلُّونَهُ،
ويجعلونه مكانه، فينتصب؛
لايبرح من موضعه.
بل يَصْرُخُ إليه صارخٌ، فلا يجيب
ولايُخَلِّصُهُ من ضيقه. (أشعيا 46: 5 ـ 7)

إنّ الربّ، الذي ينطق بهذه الآيات، لايتوقّع أن أحداً من سامعيه سوف يقارنه بصنم، فهم يقفون معه، ضمنياً، كلما سَخِرَ من عدميّة آلهة الوثنيين. مايتوقعه منهم هو أن يجلبوا إليه بقية العالم. فإسرائيل ماعادت تكفي. وفي واحدٍ من أربعة مقاطع تُصَوِّر فيها إسرائيل بصورة عبد مُعذَّب ومصيره الذي ظلّ خفياً لفترة طويلة على وشك أن ينكشف، يقول الربّ:

قليلٌ أن تكون لي عبداً
لتقيم أسباطَ يعقوب
وتَرُدَّ المحفوظين من إسرائيل؛
إني قد جعلتك نوراً للأمم،
لتكون خلاصي إلى أقاصي الأرض. (49: 6).

وهذه الثيمة كانت قد طُرِحَتْ من قبل في **أشعيا الأول**، غير أن نتيجتها التي كانت لاتزال تُقَدَّم هناك كانتصار عسكري إلى هذا الحدّ أو ذاك تُقَدَّم هنا كثمرة ضمنية منطقية للتوحيد الإسرائيلي وكإنجاز روحيّ لإسرائيل كأمّة، أي أنها نتيجة تمخّض قومي فضلاً عن كونها مكافأة عليه.

إنَّ التوحيد الإلهي الذي لاهوادة فيه من طرف الإنسان يشير بصورة حتمية إلى إمكانية «التوحيد الإنساني» الذي لاهوادة فيه من طرف الإله. أي أنه يشير، بعبارة أخرى، إلى أنَّ عهداً إلهياً مع الجنس البشري كلّه ينبغي أن يكون العهد الوحيد الممكن، تبعاً للمعادلة الضمنية التالية:

آلهة كثيرة: شعوب كثيرة:: إله واحد: شعب واحد

والحقيقة أنّ هذا العهد الجديد يمكن أن يكون كعهد الربّ مع نوح أو عودة إلى العهد الضمني للرب مع آدم. أمّا إذا كان العهد الجديد سيأتي من توسيع عهد الربّ مع إبراهيم، وليس من الحلول محلّه، فلا بدّ أن يكفّ عن كونه عهد خصوبة كما كان حين أُعْلِنَ أول مرّة. فمن الواضح أن عهداً يَعِدُ أمّة واحدة بالخصوبة لايمكن توسيعه بحيث يطال الأمم جميعاً نظراً لهذا الوعد ذاته. غير أنّ هنالك بديلاً أو خياراً آخرَ، وهو البديل الذي يختاره الربّ. فبدلاً من توسيع المكافأة التي يَعِد بها العهد، وهي الخصوبة، سوف يوسّع الربّ مقتضيات العهد ورسومه. وبدلاً من إعطاء جميع الأمم خصوبة مسّتها يد التحسين الإلهي، يمكن إعطاؤهم شريعة مسّتها يد السلطة الإلهية، خاصةً وأنّ الشريعة يُنْظَر إليها الآن كمكافأة هي ذاتها. فحين أُعْلِنَت الشريعة في سيناء، لم تكن سوى أداة اقتصرت وظيفتها على وضع الشروط التي ستفضي، إذا ماتمّت تلبيتها، إلى خصوبة إسرائيل وازدهارها المميزين في أرض كنعان. بيد أنّ الربّ وهو يتأمّل في فرادته بدأ ينظر إلى شريعته فيراها حسنة بحدّ ذاتها وإلى إسرائيل فيراها «نوراً للأمم» ينشر معرفة الشريعة.

وهذا يستأنف ثيمةً سبق لنا أن صادفناها في **أشعيا** 2: 2 ــ 3، حيث يتصوّر النبي الأمم وهي تقول:

«هَلُمّوا، نصعد إلى جبل الربّ،
إلى بيت إله يعقوب؛
وهو يعلّمنا طرقه
فنسلك في سُبُله».
لأنها من صهيون تخرج الشريعة،
ومن أورشليم كلمة الربّ.

وصعود إسرائيل وسطوتها، في هذه المراجعة لخطّة الربّ، لاتقوم على انتصارها على عدوّ بل على إنجازها السلمي لمهمة دينية يعترف بها الكون بأجمعه:

ويقف الأجانب ويرعون غنمكم،
ويكون بنو الغربة حُرّاثكم وكَرّاميكم؛
أما أنتم فَتُدْعَوْنَ كهنة الربّ،
ويُقَال لكم خَدَمَةُ إلهنا؛
تأكلون غِنَى الأمم،
وبمجدهم تفتخرون. *(أشعيا 61: 5 - 6)*

لعلّ الحرّاث والكرّامين الأجانب هنا «مواطنون من الدرجة الثانية»، كما يقال اليوم، غير أنّ مراجعة وضعهم ومنزلتهم تبقى لافتة بل ومدهشة قياساً بما كانت عليه هذه المنزلة من قبل. ففي البداية كانت خطة الربّ الخاصة بسكّان الأرض التي سيفتحها يشوع هي الإفناء والإبادة. ولم

يكن سبب ذلك مقتصراً على عبادة هؤلاء السكّان لبعل الذي يمكن أن يشكّل إغراءً لبني إسرائيل، بل امتدّ إلى ثمار عمل هؤلاء السكّان والتي أرادها الربّ لإسرائيل. فإسرائيل يجب أن تتمتّع، كما قال موسى، بـ «مدن عظيمة حسنة لم تبنها، وبيوت مملوءة كلّ خير لم تملأها، وصهاريج محفورة لم تحفرها، وكروم وزيتون لم تغرسها» (تثنية 6: 10 - 11). أما الآن، وفي مقطع يتخطّى بلطافته ورقّته كلّ ماسبقه على هذا الصعيد، فإن الأجانب يصيرون شركاء في العهد ويُدْعَون إلى الهيكل ذاته:

وبنو الغريب المنضمّون إلى الربّ،
ليخدموه، ويحبّوا اسم الربّ،
ويكونوا له عبيداً،
كلُّ من حافظ على السبت من أن يُنْقَضَ،
وتمسّك بعهدي -
آتي بهم إلى جبل قدسي،
وأُفرّحُهُم في بيت صلاتي؛
وتكون محرقاتهم وذبائحهم
مَرْضِيَّةً على مذبحي؛
لأنّ بيتي بيت صلاةٍ يُدعى
لجميع الشعوب.
يقول السيد الربّ،
الذي يجمع منفيّي إسرائيل،
إني سأجمع إليه أيضاً
إلى مجموعيه.
هَلُمّي يا جميع وحوش الصحراء إلى الأكل،
وياجميع وحوش الغاب! (أشعيا 56: 6 - 9)

إنَّ إغراء نزع إنسانية الغريب والخارجي هو إغراء دائم لدى جميع الإثنيات. صحيح أنَّ **الإنسان العاقل** جنس واحد، لكن التجنيس الزائف، كما يُدعى في بعض الأحيان، يخلق إحساساً قوياً بأنّ الفارق بين شعب وآخر، أو بين شعب وكل الشعوب الأخرى، هو فارق بين الإنسان واللا إنسان. وفي الجملة الأخيرة من المقطع السابق، يُشْهِرُ الربّ هذا القُرّاص الأشدّ لدغاً، مخاطباً الأمم التي يقبلها في عهده لأول مرّة بلغة أشدّ تحاملاً من أي شيء خطر لبني إسرائيل أن يوجهوه إليها. فهم وحوش، لكنها وحوش يُرَحَّبُ بها.

إن كان هذا يمثّل تحتناً دراماتيكياً في منزلة الأمم المحدّدة من قبل الإله، فإنّه يمثّل تحتناً دراماتيكياً أيضاً في منزلة إسرائيل، حتى بالمعنى المادي. فباعتراف الأمم الأخرى بالربّ إلهاً وحيداً، تعترف أيضاً بصورة غير مباشرة بالأمة التي تقدّم كهنة الرب، ومعلّميه، ووكلاءه. ومع أن ثروة الأمم لن تتدفّق إلى إسرائيل ثانيةً عن طريق السلب والمصادرة والإبادة، إلا أنها ستتدفق، قادمة من دائرةٍ من الأمم أوسع بما لايقاس. ومع صعود كورش، الذي أمر بإعادة بناء الهيكل، ومع هزيمة بابل الساحقة، تبدو الأمم على شفا الاختفاء بوصفها تهديداً لإسرائيل. فالتهديد ينبع، بالأحرى، من خشية إسرائيل وشكّها في أن هذا كلّه سيحدث. غير أن الربّ مستعدّ حتى لهذا.

فهو يعترف بأنّ عباده المهزومين والمنفيين يشكّون بقدرته، لكنه يبرر لهم شكّهم هذا ناظراً إليه كنتيجة لكونه [أي الرب] أبعد من المعرفة ولاتطاله الأفهام، وهذه هي الجدّة الأساسية في الكيفيّة التي يقدّم بها الربّ ذاته في كامل **سفر أشعيا**، والتي سبق لنا أن أشرنا إليها.

فَلِمَ تقولُ، يا يعقوب،
وتتكلّم، يا إسرائيل،
«إنّ طريقي تَخفَى على الربّ،
ودعوايَ تفوتُ إلهي»؟
أما عَلِمتَ؟ أو ما سَمِعْتَ؟
أنَّ الربّ إله سرمدي،
خالق أقاصي الأرض.
لايتعب ولايُعيي،
ولافَحْصَ عن فَهمِهِ. *(40: 27 - 28)*

إنّ هذا البعد عن الأفهام المتأصّل في شخصية الربّ، وليس أيّ خطأ يستحقّ اللوم، هو مايفسّر إذاً لماذا لم تبدأ الأمم الأخرى إلا الآن بالاعتراف بالربّ.

هكذا قال الربّ:
«سَعْيُ مِصْرَ وتجارةُ كُوشَ،
وأَهْلُ سَبأَ ذوو القامات،
يعبرون إليكِ ويكونون لكِ،
يسيرون وراءَكِ؛
ويعبرون بالقيود ويخرّون لكِ.
ويتضرّعون إليكِ، قائلين:
إنّما الله فيكِ، وليس آخرُ،

ليس إله غيره.

إنّك لإلهٌ محتجبٌ،

يا إله إسرائيل، المخلّص. (45: 14 - 15)

حين تعترف مصر بالله، لاشك أنّ هذا الاعتراف سيثري إسرائيل كما أثرَتْ في زمن الخروج حين أغدق المصريون الأعطيات على بني إسرائيل المغادرين. غير أنّ هذه النبوءة أقلّ جدّة بكثير من القول إن الله هو إله محتجب يخفي نفسه.

على الرغم من أنّ فكرة كون الله مُبْهَم، وغامض غموضاً رفيعاً، وأبعد من إدراك البشر العاديين هي فكرة راسخة في التصوّر الشعبيّ القارّ عن الله، إلا أنّها فكرة غائبة تماماً عن **الكتاب المقدّس** قبل **سفر أشعيا**. والقرّاء الذين يقرأون **سفر التكوين** لأول مرّة وهم يحملون هذه الفكرة في أذهانهم غالباً ماتُدْهِشُهم وتفتنهم تلك البساطة الشديدة في تعامل الربّ مع آدم وحواء، ومع البطاركة، فما بالك بلقاءاته وجهاً لوجه مع «صاحبه» موسى. صحيح أنّ تصوّر الله نائياً ومحتجباً، يتكلّم من سماء شاهقة، ولايسير في جنّة أو يسكن في خيمة، هو تصوّر مصدره **الكتاب المقدّس**، إلا أنه تصوّر يمكن أن نجده في مواضع معينة من **الكتاب المقدّس** ولا نجده في كلّ المواضع. فنحن لانجده في **التكوين**، ويُلْمَعُ إليه مرّةً وحسب في **التثنية**، ويغيب تماماً عن **التاريخ التثنوي**. ولايبدأ إلا مع **أشعيا**، وربما كان ذلك في وجه من أوجهه، للتخلّص من وضوح **التثنية** الفصيح والبليغ والمرهق بقيوده الثقيلة. والغموض يفتح باب الجدّة: «هآءنذا آتي بالجديد» (43: 19).

إنّ النصّ الذي يدشّن الهيبة الإلهية هو **أشعيا 6**، وهو إصحاح باكر في **أشعيا الأول**، لكن الثيمة ذاتها تتنامى بثبات وتتكرر باطّراد في **أشعيا الثاني**. وماكان مهماً بالنسبة لله الذي تكلّم عبر موسى ليس بُعْدَهُ عن الأفهام وعدم قابليته للمعرفة وإنما قدرته الفائقة كما تجلّت في أعماله الجبارة. أما المهم بالنسبة لله الذي يتكلّم الآن عبر أشعيا فهو الغموض أكثر من القدرة التي لاتزال تهمّه بالطبع. وإله أشعيا يفهم الإنسان، لكن الإنسان لايفهم إله أشعيا، وهذا ماتجهَد المعجزة الإلهية الآن لإثباته. ففي **أشعيا** 29: 13 - 14، نقرأ:

... مَخَافَتُهُ [الشعب] لي وصيّة بشرٍ تعلّموها؛

لذلك هآءنذا أعود أصنع بهذا الشعب عجباً عجاباً؛

فحكمة حكمائه تضمحلّ، وعقل عقلائه يفنى.

فلنضع هذا قبالة إلحاح موسى على أنّ وصيّة الله «لاهي في السماء، فتقول: من يصعد لنا إلى السماء فيتناولها ويُسْمِعُنا إياها...؟» (تثنية 30: 12) وكذلك قبالة إلحاحه في **التثنية 6** على التكرار المستمر والتعلّم من القلب. إن أشعيا يقيم تعارضاً مقصوداً فيقارن **كلمة** الرب مع نصٍّ وُضِعَ في يد أميّ، «ثمّ يُنَاوَلُ الكتاب لمن لايعرف الكتابة، ويُقال له: اقرأ هذا. فيقول: لاأعرف الكتابة» (أشعيا 29: 12). أحياناً، يلوم النبيّ بلادة إسرائيل وفساد أخلاقها؛ غير أنّ السبب في

معظم الأحيان هو تلك الصفة الجوهرية في الربّ المتمثّلة في عدم قابليته للإدراك وبعده عن الأفهام.

السؤال الذي تنطوي عليه أسفار الأنبياء جميعاً هو، كما أشرنا من قبل: **أيمكن أن نبدأ من جديد؟** وغموض الله المستجدّ ليس بحدّ ذاته إجابة عن هذا السؤال، لكنه شرط للإجابة. فالله وإسرائيل لايمكنهما أن يبدأا من جديد إذا ماكان العهد قد انهار بصورةٍ لادواء لها، وهو القائم على أسس واضحة، وكلّ طرف من طرفيه مفهوم للآخر تماماً ومدروس لديه بكليّته. أما إذا كان أحد طرفيه، الله، بالغ الغموض بالنسبة للطرف الآخر بحيث لايمكن لهذا الأخير أن يتوقّع بثقة أيّ شيء ممّا يمكن أن يصدر عن الطرف الأول، فإنّ التجديد يصبح ممكناً مرّة أخرى، ويمكن للتاريخ أن يبدأ من جديد.

غير أن مايرتقي بمستوى الحماس في **أشعيا الثاني** إلى مستوىً من الوجد والنشوة يقترب من الهوس ليس هذا الغموض البازغ وإنما نقلة توازيه، هي تزامن الوضوح المستجدّ فيما يخصّ فرادة الله، مما أشرنا إليه من قبل، مع إعلان أنّ كورش والفرس على وشك الإطاحة ببابل، بأمرٍ من الله. والتقارب بين هاتين الرسالتين ـ رسالة أنّ إله إسرائيل هو الإله الواحد الذي ليس إله سواه ورسالة أنه هو الذي أرسل كورش ـ هذا التقارب لم «يصنع»، تاريخياً، **أشعيا الثاني** وحسب وإنما أعاد صنع إسرائيل أيضاً. فهذا التقريب بين الفكرتين، الذي يتمّ بطريقةٍ تدنو من الثمل والانتشاء، هو الذي أعاد اليهود بعد أن كانوا على شفير الهاوية. بل إنّ الربّ نفسه يبدو منتشياً بهذا التقريب ومدفوعاً إلى التنقيب في تاريخه الخاص عن صورة تكافئه وتليق به. فهو خلق جديد، وخروج جديد، وعهد جديد، وملكية جديدة. بل إننا نجد نوعاً من الانصهار لهذه الصور جميعاً في القصيدة التي تجري من **أشعيا** 51: 9 وحتى 52: 2. ففي 51: 9 ـ 11، يبدأ النبي قائلاً:

استيقظي، استيقظي، البسي العزّة،
يا ذراع الربّ،
استيقظي، كما في أيام القِدَمِ،
وأجيال الدهور.
ألستِ أنتِ التي قطعتِ رَهَبَ،
وطعنتِ التنّين؟
ألستِ أنتِ التي جفّفتِ البحر،
مياه الغمر العظيم؛

فجعلتِ أعماق البحر طريقاً
يعبر فيه المُفْتَدُون؟
فالذين افتداهم الربّ سيرجعون،
ويأتون إلى صهيون بترنيم؛
ويكون على رؤوسهم فرح أبديّ؛
ويتبعهم السرور والفرح،
وتنهزم عنهم الحسرة والتأوّه.

رهب هو اسم عبريّ لتنين العماء المائي الذي يُهْزَم في أساطير الخلق السامية الأخرى أمام الإله العليّ الذي يخلق النظام ويُحِلّه محلّ العماء والفوضى أو أمام الإله الشابّ المحارب الذي يستعيد النظام بعد أن هزمته الفوضى. وتقطيع أوصال هذا الكائن العدوّ للإنسان في البداية يُرْبَطُ هنا بشقّ البحر الأحمر عند الخروج ثم يُوَسَّعُ الربط ليشمل «الغمر العظيم»، أو البحر المتوسط. لقد انصهرت شخصيتا الإله العليّ وإله إسرائيل القومي تحت ثقل الهزيمة والمنفى كما لم تنصهرا من قبل. وفي الآيات التالية يجتمع هذا الإنصهار في بؤرة شخصية مسلّطة على إسرائيل على نحوٍ لم نَرَه من قبل أبداً:

أنا، أنا معزّيكم؛
فمن أنتِ حتى تخافي من إنسانٍ يموت،
ومن ابن بشر يصير كالعشب،
وقد نَسِيتَ الربَّ، صَانِعَكَ،
الذي بسط السماوات
وأسّس الأرض،
ومازلتَ تتفزّعُ كلّ يوم
من غَضَبِ المُضَايِقِ،
إذا استعدَّ للتدمير؟
فأين غَضَبُ المُضَايِقِ؟
عمّا قريبٍ تُحَلُّ أغلالُ المنحني؛
ولايموتُ للفساد،
ولايَنْقُصُ خبزه.
إنّي أنا الربُّ إلهكَ... (51: 12 - 15)

من وجهة نظرٍ تاريخية، فإنّ اليهود ما إنْ استعادوا كيانهم كجماعة، حتى مضوا في إعادة

إحياء حياتهم السابقة، أو مايشابهها، بشرائعها، وشعائرها، وانغلاقها المطلق، مع أنهم كانوا من رعايا الامبراطورية الفارسية وتوابعها. وعندها ماتت النبوّة وخَبَت هذه البلاغة. غير أنها كانت لازمة لاغنىً عنها في البداية. ولم تكن وهماً أو ضلالاً حتى آنذاك، على الرغم من أنَّ معظم الأعاجيب التي تنبأ بها أشعيا وغيره من الأنبياء لعودة إسرائيل من المنفى لم تقع أبداً. وإخفاق النبوّة أو سقوطها، هذه الواقعة ذات الأهمية الضخمة في تاريخ الديانة الإسرائيلية ومن ثم الديانة اليهودية، هي إخفاق وسقوط شخصي في حياة الله. ومع ذلك فإن الكاتب الذي كان أول من صاغ التوحيد صياغة كاملة وشعر بوضوح أن هذه الفكرة مقدَّرٌ لها أن تغزو العالم كان مصيباً تماماً، من حيث الحقيقة التاريخية. فقد يكون انتشار هذه الفكرة، عبر المسيحية والإسلام أساساً، غير مااستشرفه هذا الكاتب؛ ومع أن اليهود غالباً ماذُمّوا بدل أن يُمْدَحوا لدى انتشار هذه الفكرة، إلا أن المسيحية والإسلام يدركان أنّهما يعبدان الكائن ذاته الذي عبدته إسرائيل قبلهما. كما أن أورشليم، المدينة التي رأى أشعيا الأمم المتحوّلة إلى عبادة الرب الإله وهي تقدم لها البيعة روحياً ومادياً، تبقى على نحوٍ فريدٍ مدينة التوحيد المقدّسة.

المتكلّم في المقاطع السابقة هو أشعيا الذي يقتبس بإسهاب من كلام الربّ إلى إسرائيل، غير أن الآية الأخيرة، الموجّهة إلى إسرائيل بكلماتٍ تتردد فيها أصداء الكلمات الافتتاحية الموجَّهة إلى الربّ، هي آية يمكن لكلٍّ من الربّ أو النبي أن ينطق بها:

استيقظي، استيقظي، البسي عزّك، يا صهيون؛

البسي ثياب فخرك... (52: 1)

لقد «استيقظ» الله على فرادته بوصفه الإله الواحد، الحقّ، القيوّم، وهذا قد أيقظه على معنى أعماله السابقة. ومع استيقاظه استيقظ شعبه أيضاً، ولبس عزّته، واستعد لبدء تاريخه من جديد، واثقاً أنّ هذه المرّة ستكون أكثر مجداً من الأولى.

مع وعي الله الكامل لفرادته ولقدراته الاستثنائية بالتالي، يمكن لنا القول إنَّ الصدمة التي أحدثتها هزيمة إسرائيل والأزمة التي ولّدها انهيار العهد قد أرتاه نفسه وكشفتا له من هو. ونحن حين نقول مثل هذا القول عن كائن بشريّ، فإننا نعني في العادة أن هذه الصدمة وهذه الأزمة قد أَرَتاه **ماصار عليه**، أي ما اشتمل عليه تاريخه وشخصيته من عناصر تضافرت لتشكّله. وكذلك الأمر، إلى حدٍّ ما، بالنسبة للربّ الإله. فقد بدأ بلا تاريخ، وصار له الآن تاريخ حافل بالأحداث الجسام، وصار يعرف نفسه أكثر بسببٍ من هذا التاريخ. غير أن تاريخ الله لم يمرّ عبر المراحل البشرية المعتادة من ولادة، وطفولة، وشباب، الخ، وكذلك اكتشافه لذاته ومعرفته بها. ولأنّ الله لم يلد ولم يولد، ليس بوسعه إلا أن يترسّم ويختبر نسخةً مشابهةً من الهوية الجنسية البشرية، والرغبة الجنسية البشرية، والكمون الجنسي البشري، والألفة الجنسية البشرية، والتحريم والإحباط

الجنسيين البشريين، وهلمجرا. ولأنه لايتقدّم في السنّ ولايعمّر، فإن هذه التجارب المشابهة ليست مرتبطة بمراحل نضج جسدي. ولذا نلاحظ، مثلاً، أن الربّ يتعامل مع إبراهيم بطريقةٍ أقرب إلى طريقة الجدّ، مع أن تجربته مع إبراهيم مرحلة باكرة في حياته، الأمر الذي لايمكن أن يحصل في حياة إنسان.

ولذا، ومع أننا اقتربنا الآن من منتصف قصة الله، يجب ألّا نستغرب أو نَعْجَب إنْ لم نجده كما نجد إنساناً في أواسط تطوره النفسي الجنسي. ولعلّ من الأدقّ أن نقارب الله من خلال البشر الذين يُدْفَعُ تطورهم النفسي الجنسي خارج الانتظام المعتاد. فقد يُقَال لصبي صغير مات أبوه وصارت أمّه أرملة إنه قد أصبح الآن رجل العائلة، وقد يختبر نوعاً من علاقةِ الذكر البالغ بالمرأة، مستبقاً مايقتضيه البرنامج الشائع والمألوف. بل إن بنتاً صغيرةً مات أبوها وترمّلت أمّها قد تجد نفسها مضطرة لملأ فراغ ما في حياة أمّها مما خلّفته وفاة أبيها. ولكن دعنا نتخيّل الآن كائناً كلّ تجاربه وخبراته من هذا النوع، ضروبٌ من المحاكاة، والاقتباس، والتشبّه بالشيء الواقعي، متعاقبةً في نظام أو ترتيبٍ خاص منفصل تماماً عن تطوره البيولوجي. هذا هو الربّ الإله، الذي لم يلد، ولم يولَد، يتيمٌ كونيّ، نسيجُ وحده ووحيد نوعه، لاخيار لديه سوى أن يقتبس ويستعير، مع أنّ شيئاً مما يقتبسه لايلائمه تماماً. هنا تكمن خصوصية الربّ الإله النفسية العميقة، وخرقه للطبيعة، وغرابته العجيبة المحيِّرة. فمن الصعب أن نصدّق أنه مجرد إسقاط لشخصية بشرية. والشخصية البشرية التي هو إسقاطها من الصعب أن توجد أبداً.

وقد يشعر بعض القرّاء بشيء من عدم الارتياح لدى الحديث عن تطور في شخصية الله. وقد يعترض المتدينون بأن مقولات التطور النفسي الجنسي البشري لاتنطبق عليه وأنها بمثابة تجديف حين تُطبَّق عليه: فالله أزليّ سرمديّ، ثابت لايتغيّر، أبعد من أية معرفة بشرية؛ فلا تحاولنَّ تحجيمه على قدّ أريكة المحلل النفساني! وقد يتساءل القرّاء العلمانيون أيضاً عن مدى صلاحية المقولات الخاصة بتحليل الشخصية الأدبية عند تطبيقها عليه. وقد يجدون من الأنسب أن نتناوله بوصفه إضفاء للطابع الشخصي على قوّة الحياة أو المجتمع أو النظام أو خليط ما من حالات الإضفاء هذه؛ بخلاف مايراه كتابنا هذا من أنه اندماج حقيقي لشخصياتٍ عدّة.

ونردّ على الاعتراض الديني بسؤال مضاد: كيف عرفتم أن الله غير قابل للمعرفة؟ من قال لكم ذلك؟ إن كان جوابكم من خارج **الكتاب المقدّس**، فاعتراضكم مردود لأننا نقتصر في دراستنا هذه على إله **الكتاب المقدّس**. أما إن كنتم تستندون على **الكتاب المقدّس**، فإنّ من المناسب أن نشير لكم أن الافتراض المعاكس لافتراضكم هو السائد في كل أسفار **الكتاب المقدّس** إلى النقطة التي وصلنا إليها (وهي بالمناسبة، نقطة تأتي متأخرة كثيراً حين نقرأ **التَنَخ** بالترتيب المسيحي، أي **العهد القديم**). فمن **سفر التكوين** حتى **سفر الملوك الثاني**، ليس ثمة أدنى شكّ في أن الله قابل للمعرفة. ولايبدأ الإلحاح على عدم قابلية الله للمعرفة إلا في **سفر أشعيا**. ويبدو الأمر وكأن الله **يصبح** غير قابل للمعرفة عند هذا الحدّ، فلايسعنا إلا أن نسأل عن السبب.

أما إنْ لم تكونوا مقتنعين بأنّ الله لايصبح غير قابل للمعرفة إلّا عند هذه النقطة، فعليكم أن تجدوا طريقة لتفسير اختلاف الأمور على هذا الصعيد قبل موضع معين في النصّ وبعده.

أما الردّ على القرّاء العلمانيين فيسلّم جزئياً باعتراضهم. أجل، إن كائناً مُعَرَّفاً خارج الشرط البشري لايمكن تناوله على نحو سديد بمقولات مُعَرَّفة ضمن هذا الشرط. غير أنّ من الممكن تناول مثل هذا الكائن بمثلِ هذه المقولات على نحوٍ غير سديد، أي باستخدام القياس والمماثلة، ذلك أنّ ثمة صعيداً حاسماً يتطابق فيه شرط الله وشرط الإنسان، ألا وهو آنيّة التجربة. فالأشياء تحصل لله في توقيت وميعاد. فهو يفعل شيئاً، ثم يُظْهِر ارتكاسه تجاه ماقام به هو،أو ماقام به الآخرون في ردّة فعلٍ عليه. وهو يضع خططاً ويعدّلها عندما لاتصيب. وهو يندم، ويُفَاجأ، ويتطلّع إلى الأمام، ويرنو إلى الوراء. ولذلك كلّه، فإنه يتعلّم، والتعلّم هو الشرط الضروري الذي يمثّل الحد الأدنى لتناول أية شخصية.

ويمكن أن نلاحظ، بين هلالين، أنّ الله لايبدأ إلّا في **سفر أشعيا** بمزامنة معرفة الماضي والمستقبل، تلك المعرفة التي تقف على مشارف العلم بكلّ شيء. فهو يقول في 41: 4:

مَنْ فعلَ وصنعَ،
داعياً الأجيال من البدء؟
أنا، الربّ،
أنا الأول والآخر.

لكنّ المفارقة هي أنّ هذه المقدرة الذهنية التي تفوق مقدرة البشر تبدو شيئاً **تعلّمه** عن نفسه **تعلّماً**، وليس شيئاً كان يعرفه على الدوام، كما هو الحال في كليّة المعرفة الحقة والعلم الحقّ بكلّ شيء.

هل يجد الله نفسه غريباً؟ في البداية، لا، أبداً. ففي الآيات الأولى من **سفر التكوين**، نجد أنّ لدى الله تلك الثقة العمياء بالنفس كالتي نجدها لدى المُتَرنِّم. فهو يفعل مايفعل. لايعرف ما الذي يفعله أو لماذا. ولايكتشف إلا لاحقاً، مع اصطدامه بعقباتٍ، ماكانت عليه نواياه أو ماينبغي أن تصبح عليه الآن. ولاشكّ أن هذا الانطباع يخفّ على المدى البعيد. فالربّ الذي يكلّم موسى موجّهاً إليه **سفر اللاويين** بتفاصيله الطويلة الدقيقة الموسوسة يعرف مايفعله بمعنى أو بآخر. وهو لايتحوّل إلى التساؤل عن ذاته إلا بعد **سفر الملوك الثاني**.

ففي **سفر أشعيا** يبدأ الربّ بالتساؤل عن ذاته. ومحاولة إدراك الذات هذه هي التي تكمن خلف كلامه على عدم قابليته للمعرفة. ومع أنه ينسب عدم القدرة على معرفته إلى الإنسان وليس إلى نفسه، فإن هذا التحوّل هو تحول هام وخطير جداً. فما تمّ الإلحاح عليه إلى الآن، حتى بالنسبة للإنسان، هو وضوح شريعة الله الذي لالبس فيه وليس الإبهام من أي نوع. أما الآن، وللمرة الأولى، فيبدو أن الربّ يدرك كم هو **مختلف** إلى حدّ الإرباك. فهو مختلف عن الآلهة الكاذبة الأخرى التي ظهرت وكأنها منافسة له، ويتمثّل اختلافه عنها في أنه واقعي وحقيقي أما

هي فلا. وهذا ماعلّمه إياه المشهد الوثني. وهو مختلف أيضاً عن الكائنات البشرية لأنها تحبّ أما هو فلم يحبّ إلى الآن. ومايقوله الآن عن نفسه، في **أشعيا الثاني**، وهو يعبر صوب الحبّ، ليس «كم أحبكم!» وإنّما «كم أنا غامض ومبهم!».

لاشكّ ان ثمة شيء خفيّ ومخيف وغامض في الجمل الأولى من **أشعيا 40**، فهي جُمَلٌ تقال بصوتٍ لم يسبق أن تهيأنا لسماعه منذ بداية **الكتاب المقدّس**:

عَزُّوا، عَزُّوا شعبي،
يقول إلهكم.
خاطِبوا قلبَ أورشليم،
ونادوها
بأن قد تمّ تَجَنُّدُها،
وغُفِرَ إثمها،
واستوفت من يد الربّ ضعفين
عن جميع خطاياها. (40: 1 - 2)

عزّوا؟ عزّوا؟ لقد سبق للربّ أن تكلّم على العزاء. ومفهوم العزاء بعد المصيبة ليس جديداً تماماً، لكن صوت الذي يستخدم المفهوم، والذي عرف الألم البشري واختبره نيابةً عن الآخرين، ليس جديداً تماماً وحسب بل يصدم أيضاً في تقريبه العزاء من القدرة الإلهية الساحقة. فبعد بضعة آيات نقرأ:

من قاس بكفّه المياه
ومسح بِشِبْرِهِ السماوات،
وكَالَ بالثُلُث تراب الأرض
وَوَزَنَ الجبال بالقبّان
والتلال بالميزان؟
من أَرْشَدَ روحَ الربّ،
أو كان له مُشِيراً وَعَلَّمَهُ؟ (40: 12 - 13)

وسوف تَرِدُ لاحقاً مثل هذه الأسئلة البليغة حين يوبّخ الربُّ أيوبَ، فهي أسئلة ملائمة للتوبيخ، لأنها تنمّ عن قوّة مطلقة. أمّا هنا، فهي تفيد في الإشارة إلى هذه القدرة الرهيبة التي تقف خلف الكلمات الافتتاحية الرقيقة والحنونة.

وهنا بالضبط، في هذا التنافر، يكمن الأساس العميق لدعوى الربّ أنه غامض، وخفيّ، لاتطاله الأفهام. وبعبارة أخرى، فإن الأمر لايقتصر على كون الله مبهماً وسرّياً بحيث لايقوى

البشر على معرفته بل يتعدّاه إلى أنّ الله يعرف جميع أسرار البشر وخفاياهم. ولقد سبق لنا أن أوردنا هذه الآيات من خطبة **أشعيا الثاني** الافتتاحية:

فَلِمَ تقول يا يعقوب،
وتتكلّم، يا إسرائيل:
وإنّ طريقي تَخْفَى على الربّ
ودعوايَ تفوتُ إلهي»؟
أما عَلِمْتَ؟ أوَما سَمِعْتَ؟
أنّ الربّ إله سرمدي،
خالق أقاصي الأرض.
لايتعب ولايُعْيي،
ولافَحْصَ عن فهمه.

لكن هذا المقطع يتابع ليفسّر مايفعله الربّ غير القابل للمعرفة بإدراكه الجديد للألم البشري، وخاصةً ألم إسرائيل:

يُؤْتِي التَّعِبَ قوّةً،
وَلِفَاقِدِ القدرةِ يُكْثِرُ الحَوْلَ.
الفتيان يتعبون ويعيون،
والمختارون يعثرون عِثاراً؛
أما الرّاجُونَ للربّ فيتجددون قوّةً،
يرتفعون بأجنحة النسور،
يَعْدُونَ ولايعيون،
يسيرون ولايتعبون. (40: 29 - 31)

وكما أنّ بعد الله عن الأفهام وعدم قابليته للإدراك هو سمة أُدْخِلَتْ إلى الفكرة القارّة عن الله في وقت محدد وفي ظلّ مجموعةٍ من الظروف المحددة، فإن ذلك ينطبق أيضاً على الفكرة المرتبطة بهذا والتي مفادها أنّ الله يعرفنا معرفة وثيقةً فرداً فرداً دون أن نخبره بأنفسنا، وعلى الرغم من أننا لانعرفه. ففي المقطع السابق، يعرف الربّ، دون أن يخبره أحد، أن إسرائيل نَهْبٌ للشك والريبة. أما قبل ذلك، فكان بحاجة لأن يُخْبِره أحد ما، كما أخبره موسى عن مخاوفه إزاء العلّيقة الملتهبة أو كما أخبرته حنّة عن حاجاتها أمام عضادة هيكل الربّ في شيلو.

لقد لاحظنا في **سفر الخروج** شيئاً من التهلّل والابتهاج أمام فكرة أنّ إله السماء، إيل، قادر على أن يكون إله إسرائيل القومي، ويهوه المحارب، وصديق موسى الشخصي في آنٍ معاً. وهاهو

أشعيا يأخذ هذه العناصر المتنافرة ويشحذ كلّاً منها مشدِّداً، من جهة أولى، على نفاذ الربّ المباشر والحميم إلى أحزان إسرائيل (جاعلاً إيّاه إلهاً شخصياً لكلّ فرد من بني يهوذا)؛ وملّحاً، من جهة أخرى، على قدرة الربّ الكونية، الخالقة للعالم. والنتيجة هي ذلك الجوّ من الوجد والنشوة الذي يطغى على مزاج كلّ من النبي ومزاج الربّ نفسه، في تلك اللحظات الكثيرة حين يكون الله هو المتكلّم. وهذا مايجعل **سفر أشعيا** متعارضاً بشدّة مع **سفر التثنية**، حيث الله واضح وضوح البللور في مطالبه ووعوده، من جهة أولى، وبعيد عن الاهتمام بمعاناة الأشخاص بما فيهم موسى نفسه أو بحياتهم الداخلية، من جهة أخرى. وهذا ماسبق أن أشرنا إليه.

لقد بقي تضافر هذين العنصرين ـ نفاذ الله إلى قلب الإنسان وقدرة الله الكليّة وغموضه ـ التنافر المحدِّد القائم في قلب كلمة **الله** كما فُهِمَتْ في لغات الغرب الدارجة، ولقد لعب أشعيا دوراً كبير جداً في خلق هذا التنافر. وقلب الإنسان الذي يقيم الرب صلةً حميمةً معه هو، خاصةً، قلب المظلوم والمضطهد:

لاتَخَفْ، يادودةُ يعقوب،
ويانَفَرَ إسرائيل!
فإنّي أنا نَصَرْتُكَ،

هذا مايقوله الربّ في **أشعيا** 41: 14. وليس ثمةإشارة قبل الآن إلى أنّ الربّ، حتى بوصفه إلهاً شخصياً و«خاصاً»، قادر أو ميّال، بالأحرى، إلى استراق السمع إلى قلب الإنسان؛ ليرى مخاوفه، وأحزانه، وحيرته، وهلمجرا؛ وليكون رفيق روحه العالم بكلّ مالديه. وحتى علاقة الربّ الشخصية الواضحة، مع إبراهيم، ويعقوب، ويوسف، وموسى، وداود، كانت تبدو في معظم الأحيان وكأنها موقوفة لعلاقته الجمعية مع إسرائيل، الأمة قيد التكوين. وحتى في اللحظات النادرة التي بدت فيها الرياسة للشخصي على الجمعي، كان الله يبدو وكأنه يتعامل من الخارج وحسب مع أولئك الذين اختارهم. فاهتمامه كان منصباً على القُلْفَة، لاعلى الخيال.

ولذا فإنّ الربّ حين يبدي فجأةً، منذ **أشعيا** 40، نوعاً من الإدراك الشديد والحميم لمخاوف إسرائيل وأحزانها، لشكوكها وافتراضاتها، فإنّ هذه الجِدّة تشكّل بحدّ ذاتها أساساً لدعوى غموض الرب وإبهامه. فبكفّه عن أن يكون مابدا عليه لفترة طويلة جداً، من الطبيعي أن **يصبح** غامضاً. غير أنّ هذا الإدراك الجديد مرتبط بحنان جديد وغير مسبوق أيضاً، ولذا فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو لماذا كان الربّ غريباً تماماً عن مشاعر الحنان والرقّة قبل الآن.

- 8 -

فاصل

هل يُحِبُّ الله؟

يمكن للفعل العبريّ 'yd، «يعرف»، حين يشير إلى المعرفة الشخصية، أن يشتمل على معنى الحبّ على نحوٍ أسهل بعض الشيء مما يمكن للفعل الانجليزي to know أن يشتمل عليه. وفي رؤيا مملكة السلام في أشعيا 11، تشير الآية 9 ـ «لأنّ الأرض تمتلئ من معرفة الربّ/ كما تغمر المياه البحر» ـ إلى طوفان من المعرفة الشخصية، لامن البحث اللاهوتي. بل ويمكن للفعل 'yd أن يشير في بعض الأحيان إلى العلاقة الجنسية. وثمة قوة انفعالية مماثلة تُلازم أفعالاً أخرى من أفعال الإدراك العبريّة: zkr، «يتذكّر»؛ 'sm، «يسمع»؛ وغيرها. وتبعاً لهذا، فإنَّ التشديد على معرفة الربّ الشخصية بإسرائيل يمكن أن يشتمل على شيء من التحوّل الانفعالي أو العاطفي، حتى ولو لم تتمّ الإشارة إلى حنان الربّ تجاه إسرائيل.

ولو تركنا كلّ ذلك لفرع من فروع علم النفس الذي يهتمّ بالقديم، يظلّ من الضروري القول بوضوح إنَّ الربّ الإله لم يسبق له أن أحبّ إلى الآن، أي إلى هذه اللحظة التي وصلنا إليها من تاريخه. وما من أحد حتى الآن توقّع منه الحب سواء كفعل أو كدافع. غير أنّ ذلك لايعني أنّ الرب مُفْتَقِرٌ إلى أيّة حياة انفعالية. فقد سبق له أن نقم، وندم، وتاق إلى الانتقام. غير أنه لم يحبّ. فهو لم يصنع الإنسان بدافع الحبّ. ولم يُقِمْ عهده مع إبراهيم بدافع الحبّ. ولم يخرج بني إسرائيل من مصر أو يهزم الكنعانيين من وجههم بدافع الحبّ. أمّا «مراحم» العهد الموسويّ فكانت، كما رأينا، إخلاصاً شديداً متبادلاً يربط المولى بالتابع لاانفعالاً أو عاطفة لطيفة ورقيقة مهما تكن.

لقد أبدى الله عزماً وإخلاصاً شديداً لافتين تجاه المسؤوليات التي رتّبها عليه العهد. لكن هذين الموقفين لايرقيان إلى مصافّ الحب. وحتى حين يؤدي فعلاً لطيفاً لفردٍ من الأفراد، كسماعه تضرّع حنّة مثلاً، فإنه لايشير، ولاغيره يشير، إلى امتلاكه مشاعر لطيفة. لنتأمل قليلاً في **الخروج** 2: 23 ـ 24:

> ***وكان بعد أيامٍ كثيرةٍ أنّ ملك مصر مات. وتنهّد بنو إسرائيل من خدمتهم وصرخوا؛ وصعد صراخهم إلى الله من الخدمة. فسمع الله أنينهم، وذَكَرَ عهده مع إبراهيم وإسحق ويعقوب. ونظر الله إلى بني إسرائيل، وعرفهم الله.***

مايدفع الله ويثيره ليس وضع بني إسرائيل. فهو لايأسى لوضعهم، بل يعرفه وحسب. والنصّ لايقول «... عهده مع إبراهيم وإسحق ويعقوب، **الذين أحبّهم**»، وهو أمر سهل ويسير. وأفعال هذا المقطع، التي تتكرر عندما يكلّف الله موسى، هي أفعال إدراك فقط: «سَمِعَ... ذَكَر... نَظَرَ... عرف». وحتى لو أخذنا بأشدّ الاعتبار تلك القوة الانفعالية التي يمكن للأفعال العبرية الموافقة أن تحملها، فإنّ إحساساً بالإحجام والامتناع عن الانفعال يظلّ طاغياً على هذا المقطع. وهو يتجنّب الاتكال على مصادر التعبير عن الانفعال الوفيرة في العبرية الكلاسيكية. ولو حكمنا

من النصّ الكامل لـ **الكتاب المقدّس** بدءاً بـ **التكوين** 1 وحتى **أشعيا** 39، فليس من المبالغة القول إنّ الربّ لايعرف ماهو الحبّ.

ومن اللافت بالمثل، إنْ لم يكن أكثر، أنّ الله لايجد لذّةً في أيّ شيء أو أيّ أحد. صحيحٌ أننا نجد بضع أمثلة تعارض هذا القول القاطع، كما في **التكوين** 8: 21، حين يقدّم نوح مُحَرَقَةً للربّ بعد انحسار مياه الطوفان؛ «فتنسّم الربّ رائحة الرضى، وقال الربّ في نفسه: لاأعيد لَعْنَ الأرض أيضاً بسبب الإنسان...»، الأمر الذي ينطوي على أنه وجد لذّةً في الرائحة على الأقل. وقرب نهاية اللعنات التي فصّلها **التثنية** 28، يحذّر موسى بني إسرائيل قائلاً: «ويكون كما أنّ الربّ يُسَرُّ لكم إذا أَحْسَنَ إليكم وكَثَّركم، أنه يُسَرُّ أيضاً بكم إذا أفناكم وقَرَضَكم» (تثنية 28: 63 ؛ ونجد عاطفة السرور ذاتها في 30: 9). وحين طلب سليمان الحكمة من الربّ، «حَسُنَ الكلام في عيني الربّ لأنّ سليمان سأل هذا الأمر» (الملوك الأول 3: 10). غير أنّ هذه الإلماعات القليلة والهزيلة إلى الاستمتاع أو اللذّة الإلهيين بعيدة كل البعد عن أن تمثّل حالةً، فهي عملياً المقاطع **الوحيدة** من هذا النوع. وهي في ندرتها، لاتعمل إلا على إلقاء الضوء على صمت **الكتاب المقدّس** المطبق، من **التكوين** وحتى **الملوك الثاني**، حيال متعة الله، أو سعادته، أو لذّته.

أما البشر، رجالاً ونساءً، فيعبّرون عن متعتهم بالله. والحقيقة أنّ بني إسرائيل مطالبون بفعل ذلك. ففي **سفر التثنية**، يأمر موسى إسرائيل مراراً «افرحوا أمام الربّ». ويحذّرهم: «من أجل أنك لم تعبد الربّ إلهك عن فرح وقلب طيّب...، تُسْتَعْبَد لأعدائك» (28: 47 - 48). لكن موسى لايصف الربّ أبداً بأنه فَرِحٌ لهذا الفرح. فالله لايُسَرّ لسرورهم. وحتى في لحظات التهلّل والابتهاج الديني القصوى، عندما سبّح موسى وبنو إسرائيل له بعد أن أنقذهم من جيش فرعون أو عندما رنّمت له دَبُورَة وبَارَاق بعد أن أنقذهما من الكنعانيين (قضاة 5)، فإنّ الله لايبدي أي تهلّل أو ابتهاج تجاه ذلك.

وما إنْ ندرك هذا الغرار الذي يسير عليه الربّ، حتى نجد لديه نوعاً من المناهضة للمتعة حتى في الوصف الذي يأتي في خاتمة كل يوم من أيام الخلق: «ورأى الله ذلك أنّه حسن». فالنصّ لايقول: «وسُرَّ الله، لأنّ ذلك حَسَن»، مع أن ذلك ممكن ويسير. فالله لايُسَرّ. أبداً لايُسَرّ. ولايجد لذّة حتى في ذاته. والحقيقة أن امتناع التنخ عن أنْ ينسب إليه أيّ رضا كافٍ عن عمله الخالق يستهلّ سلسلةً طويلة ومتماسكة من حالات الامتناع هذه. ففي مناسبات كثيرة جداً بين خلق العالم وسقوط أورشليم، كان يمكن للرب الإله أن يبدي أمارات السرور والفرح أو اللذّة. فالانتصارات كثيرة، والفُرَص وافرة، على الرغم من كلّ عناد إسرائيل. لكنه لم يغتنم هذه الفرص، إلا في بعض الحالات الاستثنائية القليلة جداً.

ولقد سعينا عامدين لإلقاء الضوء على هذه الاستثناءات في الفصول الأولى من كتابنا هذا. فنحن لانجد أية إشارة مباشرة إلى الفرح أو اللذّة في ردّ الربّ واستجابته لداود في **صموئيل الثاني** 7، حيث النبوءة التي يطلقها ناتان بعد أن رقص داود أمام تابوت العهد وأعلن عن رغبته في بناء هيكل للربّ، غير أننا قد نسمع نبرةً غير مألوفة من الدفء الشخصي في إشارة الرب

إلى نفسه كأب لأول مرّة. وقبل ذلك، كان **الخروج** 33 قد أشار باندهاش مكبوت إلى أنّ الرب وموسى يتحادثان مثل صديقين بشريين؛ وأنّ الرب يكظم غيظه وسخطه على إسرائيل، بل ويقيم في خيمة في معسكر إسرائيل، كرمى لهذه الصداقة المتينة. وقبل **الخروج** أيضاً، قيل إنّ يوسف قد حظي بـ «مراحم» الله و«لطفه» و«إحسانه» دونما إشارة إلى كون يوسف هو الوسيط في خلق أمّة العهد. إلّا أنّ هذه الاستثناءات ليست سوى بصيص إمكانية أو احتمال. فشخصية الله، صفحة بعد صفحة، وسفراً بعد سفر، هي أساساً شخصية خامدة الشعور، وعديمة العاطفة، مهيبة، متعجرفة، كثيراً ماتشتعل بالنقمة والسخط.

هل هذه الشخصية غير إنسانية أم أنها قاسية غير شفوقة وحسب؟ أم أنها قاسية غير شفوقة لأنها غير إنسانية؟ إنّ العبقرية القديمة التي فكّرت لأول مرّة بإله يكون إلهاً شخصياً دون أن يكون جنسياً لايمكن أن تكون قد وقعت مصادفة على هذه الفكرة أو قامت بترقيعها ترقيعاً من أفكارٍ سابقة. فهي ليست بالفكرة التي يمكن أن يعثر بها المرء مصادفة أو يرقّعها ترقيعاً. صحيح أنّ قدراً كبيراً من الأفكار المتعلّقة بالرب الإله قد جمعت معاً من أفكار سابقة، وكتابنا هذا لم يُخْفِ أبداً عملية الترقيع هذه، غير أنّ هذه الفكرة مختلفة، لم يُعْرَف لها مثيل، في أيّ مكان من الحضارة التي ظهرت بها، وفي أي زمنٍ سابق لظهورها. ومثل هذه العبقرية الأصيلة بما يكفي للخروج بهذه الفكرة يمكن أن تكون أصيلة بما يكفي لاتخاذ إجراءات معينةٍ لحمايتها وصونها، أي لأنْ تبدأ تقليداً أدبياً من تصوير الإله الشخصي، اللاجنسي على نحوٍ لايتحول فيه، تدريجياً، إلى إله جنسي.

ونصُّ التَنَخ من **التكوين** وحتى **الملوك الثاني** تجسيميّ على نحوٍ متحررٍ وطليق. فهو يتحدث عن ذراع الله، ويده، وإصبعه، ووجهه، وإشارات جسدية أخرى؛ وملائكة الله، غير المتمايزة عن الله نفسه، لها أجساد ذكرية بما في ذلك الأعضاء التناسلية (كما يمكن للمرء أن يستنتج). غير أن هذه التجسيمات لاتنتقص من ألوهية الله بأيّ شكل من الأشكال، ربما لأن اللغة البشرية، حتى في الحياة اليومية، تستخدم أعضاء الجسد البشري ووظائفه بطرائق استعارية ومجازية لاتنتهي. وتقدير الكاتب أو قراره أنَّ بإمكانه أن يكون حرّاً في مثل هذا الوضع تثبته قرون من القرّاء الذين أدركوا وحدهم دونما إشارة أنّ الذراع التي مدّها الله ضدّ مصر لم تكن ذراعاً بشرية عادية.

بيد أنّ الكاتب نفسه ربما يكون قد استنتج، لسببٍ وجيه مثل السبب السابق، أن مشاعر جسدية معينة يمكن حقاً أن تنتقص من ألوهية الله بانتقاصها من كمال قدرته. والمثال الأوضح على ذلك هو الرغبة الجنسية، التي ندركها بحقّ على أنها هوىً وشغفاً أكثر من كونها فعلاً، (وفي الانجليزية، كلمة passion، هوى أو شغف، قريبة من كلمة passive، منفعل، سلبي). فاللذّة ليست عملاً فذّاً أو بطولياً. والشهوة شيء يخضع له المرء، لاشيئاً يفعله. والشخص الذي تستحوذ عليه الشهوة يُسْلِمُ قَدْراً من قوته أو قدرته لمن أثار لديه هذه الشهوة سواء كان شيئاً أو شخصاً. ويصحّ الشيء ذاته، ولو بِقَدْرٍ أقلّ من الوضوح، على انفعالات الحنان الأخرى. فالحزن حطام الرغبة؛ إذْ يمضي الشخص المحبوب أو الشيء المحبوب، لكن الرغبة به تبقى على حالها. والفرح الحقيقي مدهش ومباغت على الدوام وينتهك حرمة المرء واستقلاله. أما الشفقة فهي

عواطف وأهواء شتّى. فالمرء يشعر تجاه موضوع شفقته بمشاعر تخرج عن نطاق إرادته، وهي مشاعر تنتقص من اكتمال سيطرة المرء على ذاته. وثمة درجة كبيرة جداً من التفاعل والاعتماد الجسديين في كلّ هذا بحيث يكون من الخطر أن ننسبه إلى كائن يرغب المرء في أن يشدد على قدرته ولاجنسيته. إنَّ جملةً «ثارت لدى الربّ مشاعر الرحمة»، يفصلها بون شاسع في طاقتها الكامنة الجنسية وطابعها الجسدي عن جملة «مدّ الربّ ذراعه». ولعل هذا ماحدا بكتّاب **البنتاتيك** والأنبياء الأولين إلى كتابة تنويعات لاتُحصى على الجملة الثانية في حين لم يقتربوا مجرد اقتراب من الجملة الأولى.

أما الانفعالات غير الحنونة التي شعر هؤلاء الكتّاب بأنهم أحرار في نسبتها إلى الله، فربما كان بمقدورنا القول إنّها انفعالات حقّاً وليست عواطف أو أهواء. ويَرِدُ في **التكوين** 6: 6 - 7:

فَنَدِمَ الربُّ أنّه عَمِلَ الإنسانَ على الأرض، وتأسّف في قلبه. فقال الربُّ: «أمحو الإنسانَ الذي خَلَقْتُ عن وجه الأرض ـ الإنسان مع البهائم، والدبابات، وطير السماء؛ لأنّي نَدِمْتُ على خلقي لهم».

صحيح أنّ كلمتيْ **نَدِمَ** و**تأسّف** تُستَخْدَمان هنا، ولكن هذا الندم والتأسّف لاينبعان منْ مودّة وصداقة بل من انقطاع حبل المودّة والصداقة، الأمر الذي يدلّ عليه قول الربّ الذي يلي الندم والتأسّف. ونحن نعلم أنّ الغضب والاستياء يعملان على قطع هذا الحبل ذاته (وقد رأينا الربّ غاضباً ومستاءً على الدوام). وبدلاًمن أن يخلق هؤلاء الكتّاب نوعاً من قابلية العطب لدى الربّ عن طريق ضَرْبٍ من التعاطف والميل الجسدي أو أيّة صلة أخرى بينه وبين كائنٍ بشري، فقد أعلوا من شأن الانفصال عن الكائنات البشرية ومن شأن عدم القابلية للعطب، خاصةً وأنّ غضب الله تحت سيطرته التامة على الدوام. فالربّ الإله لم يخرج عن طوره أبداً، إلا في سيناء ربما. وعادةً، فإن العاقبة السلبية الوحيدة التي تعود على الله من جرّاء غضبه هي انقطاع عهده مع إسرائيل أو قطع علاقته مع إسرائيل عن طريق الإبادة، كما في الحالة القصوى التي يستشرفها **التثنية** 28. وكذلك كان الأمر أيضاً عندما ندم الله، في المقطع السابق، على خلق الكائنات الحية. فلو لم يخفّف نوح وسفينته من أثر ذلك الفعل، ولو أنّ كل الكائنات الحيّة على الأرض قد فَنِيَت، فما الذي سيكون عليه حال الله آنئذٍ؟ لاشكّ أنها الحال التي وجدنا الله عليها في نهاية يوم الخلق الرابع، قبل خلق الطيور، أو الزواحف، أو الثدييات، أو البشر، ومتى كان أكثر ألوهية منه في ذلك الحين، في أيام الخلق الأربعة الأولى؟

ومع أنّ الله، من وجهة نظر الكاتب الذي جعله شخصيةً لأول مرّة، كان يجب أن يُجْعَل قاسياً دون رحمة لأنّه كان قد جُعِلَ مغايراً للإنسان قبل ذلك، فإننا لانستطيع أن نستبعد إمكانية أن يكون هذا الكاتب نفسه قد استلهم كائنات بشرية حاولت أن تظهر بمظهر الآلهة من خلال ظهورها بمظهر لاإنساني. ومع أنّ من الصعب أن توجد شخصية بشرية يمثّل الربّ الإله إسقاطاً لها، بسيطاً ومباشراً، إلا أنّ كثيراً من القادة العسكريين المتعطّشين للسلطة قد دأبوا على تصوير أنفسهم بلا رحمة أو شفقة، غير مفتقرين إلى شيء، ومتربّعين فوق الأهواء والعواطف جميعاً،

ويُبْدُون غضباً لايمكن توقّع عواقبه، ومتغطرسين لايمكن تبيّن أيّ باعث من بواعثهم. أليس هذا هو قناع السلطة والقدرة على الدوام؟ بصرف النظر عن كونه مجرّد قناع، وبصرف النظر عن أن مامن إنسان أبداً فوق الأهواء، ومامن إنسان إلّا ويفتقر لكثير من الأشياء، ومامن غضب يهدف إلى التهويل والرعب إلا ويمكن توقّعه في النهاية، ومامن باعث خفيّ لايبين إلا وينكشف في آخر الأمر. غير أنَّ القناع إذا ما كان حسن الصنع، يمكن أن يظلّ مخيفاً ومرعباً. وسلطة الربّ الإله وسطوته كما يصوره التنَخ في البداية تتمثّل في أنّ القناع المخيف على وجهه هو وجهه ذاته، فأيّ صنع للقناع يمكن أن يكون أحسن من ذلك؟

غير أنّ وجه الله يتغيّر ويتبدّل لاحقاً. وثمّة أشياء تحدث وتخرجه من حالة الكمون أو الاستتار العاطفي المديد والعنيف إلى حالة الغيرة والحماسة الغنائية التي تنفجر بنا في **أشعيا الثاني**. وأين لنا أن نجد في التجربة البشرية العادية روحاً محطّمة أكثر من روح امرأةٍ متقدّمة في السن هجرها زوجها، روحُ مطَلَّقة، أرملة لم يمت زوجها بل تخلّى عنها؟ إنّ هذه اللحظة، من بين اللحظات التي لاتحصى في قصة حب، هي اللحظة التي يخطو عندها الربّ الإله خطوته الحاسمة، هو الذي لم يقطع أبداً تلك الخطوات المعتادة بالترتيب المعتاد:

لاتخافي، فإنَّكِ لاتَخْزَيْنَ؛
ولاتخجلي، فإنّك لاتفتضحين؛
لأنك سَتَنْسَيْنَ خِزْيَ صَبَائِكِ،
ولاتذكرين عار إرمالِكِ
من بعد.
لأنّ بَعْلَكِ هو صَانِعُكِ،
الذي ربُّ الجنودِ اسمُهُ؛
وفَادِيَكِ هو قُدُّوسُ إسرائيل،
الذي يُدعى إله الأرض كلّها.
وقد دعاكِ الربُّ
كامرأةٍ مهجورةٍ مكروبة الروح،
وكزوجة الصباءِ إذا استُرْذِلَتْ،
قال الربّ.
هُنَيْهَةً هَجَرْتُكِ،
وَبِمَرَاحِمَ عظيمة أَضُمُّكِ.
في سَوْرَةِ غضبٍ
حَجَبْتُ وجهي عنكِ لحظةً،

وبرأفةٍ أبديةٍ أرحمك،

قال فاديكِ، الربُّ. (54: 4 - 8)

لعلّ رواية غوستاف فلوبير الساحرة **التربية العاطفية**(*) واحدة من أعظم الروايات التي كُتِبَتْ عن تعلّم الحب. والعبرة في هذه الرواية، باختصار، هي أنّك كيما تتمكّن من إيجاد حبيب، لابد أن يكون لديك حبّ لاينتظر جزاءً أو مكافأة. غير أنّ الربّ الإله ليس فريدريك مورو، وليس رومانسياً ضحلاً يحبّ نفسه كبطل فلوبير. ومطامحهما مختلفة تماماً وإخفاقاتهما مختلفة أيضاً. بيد أنّ الإخفاق هو مايشترك به الربّ الإله وفريدريك مورو. ومايتعلّمه أيّ منهما عن الحبّ يأتي في النهاية من علاقة فاشلة لايتنازلان إلى حدّ النظر إليها كعلاقة حقيقية، حتى أثناء قيامها.

والله هو في حالة رجل ضرب زوجته ورماها في الشارع. فقد انغمست في البغاء، وأذلّتْ نفسها وأذلّته، وعاشرت أبغض جيرانه. ولقد كان حليماً معها، يرسل وساطة بعد أخرى تنقل لها اعتراضه على سلوكها وتحذّرها، ولكن عبثاً، فقد استمرأت الرذيلة. لكن صبره نفذ في النهاية، وقذف بها في الشارع؛ وليفعل بها الجيران مايريدون الآن، فعلاقته بها قد انتهت.

أو هكذا يظن. ذلك أنّ فعلاً ماكان ينبغي له أَنْ يُحْدِثَ أية دهشة أو عجباً، لأنّه متوقَّع تمّ التنبؤ به مراراً، ومفهوم من قبل كليهما منذ البداية على أنه العاقبة الحتمية لهذا النوع من السلوك، يُحْدِثُ الآن دهشة، بل دهشة عظيمة. فهو يكتشف، لأول مرّة، مايعنيه الحبّ. ويكتشف أنه لم يحبها من قبل أبداً ذلك الحب الحقيقي. ويعيدها إلى البيت، وسواء كانت قد تغيّرت أم لم تتغير حين يعيدها، فإنه هو قد تغيّر على نحوٍ لاتخطئه العين. وثمة نبرة جديدة تماماً في صوته.

إنّ الإسم الذي يُسْتَخْدَم كمقابل لكلمة «حبّ» في اللغة العبرية والتي تمت ترجمتها سابقاً بـ «رأفة أبدية»، everlasting love، هو hesed. وكما قلنا من قبل، فإنّ hesed، «الرأفة» أو «الرحمة والوفاء» المرتبطة بالعهد، هي تلك الرابطة من الإخلاص والولاء التي تربط المولى والتابع وليست شعوراً حنوناً أو شخصياً. ولكي لايكون ثمّة شكّ، فإننا نجد الإشارة إلى العهد ودوامه في آيةٍ تلي المقطع السابق مباشرةً:

إنّ الجبال تزول

والتلال تتزعزع،

أمّا رأفتي فلا تزول عنك،

وعهد سلامي لايتزعزع (54: 10)

لاشكّ أن هذا «الحب» مرتبط بالعهد، غير أن العلاقة القائمة على العهد، والتي تتعدّى العلاقة

(*) - تُرْجِمت رواية فلوبير هذه إلى العربية من قبل رشدي كامل صالح ومصطفى كامل فودة، وصدرت عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية المتحدة، بلا تاريخ للطبع.

التعاقدية في جوهرها، تصل الآن إلى لحظة من القوة والمتانة جديدة تماماً. ولعلّ المصالحة بين زوجين هي أفضل استعارة نستعيرها لهذه اللحظة. فكثير من الزيجات التي عرفها التاريخ البشري بدأت دون مشاعر حب. وذلك لايعني بالضرورة أنّ العروسين اللذين يعدان أثناء عقد القران بأنْ يحبّ أحدهما الآخر ويرعاه هما منافقين. فما يعد به العروسان، خاصةً في زواج مرتَّب مسبقاً، وزواج إسرائيل من الله كان زواجاً مُرَتَّباً (لم يكن فيه لإسرائيل خيار)، هو في الحقيقة قدر من السلوك الشبيه بالحبّ مما تقتضيه تلبية الشروط الأخرى في العقد، وهي شروط تكاد تكون خارجية. وكثير من الزيجات تستمر على هذا الأساس إلى أن يفرّق الموت بين الطرفين. ولو أن إسرائيل ظلت وفيّة لله، لبقي الزواج المجازي بين الله وإسرائيل قائماً إلى أجل غير مُسَمًّى على أساس مماثل، هو الأساس الذي وضعه العهد التثنوي. لكن إسرائيل لم تَبْقَ وفيّةً. وبشهادة الأنبياء، على كثرتهم، فإنّ هذه الأمة قد بدّلت دينها. وقد أدّى هذا الخرق للعهد، هذا الفصم لعرى الزواج، إلى علاقة جديدة قائمة ـ بالنسبة لله وضمنياً بالنسبة لإسرائيل ـ على أساس انفعالي مغاير تماماً.

والجدّة عند الله أعظم من الجدّة عند إسرائيل. فالله لم يعرف أبداً حبّ الأم أو الأبّ، فهو بلا أم أو أبّ. وهو بلا صديق باستثناء موسى. وحياته الانفعالية كلّها واقعة، بطريقة أو بأخرى، ضمن حدود علاقةٍ جمعية واحدة وحيدة. ولو أخذنا داود، دون أن نأخذ غيره من بني إسرائيل، فإنه حين يحبّ يوناتان، أو شاول، أو بتشابع، أو أبيجائيل، أو أبشالوم لايفعل ذلك انطلاقاً من علاقته بالله، أما الله فليس لديه علاقة عاطفية إلّا وهي جزء من علاقته الجمعيّة بإسرائيل. ولذا فإنّ أيّ تغيّر في هذه العلاقة يكتسي بالنسبة له أهمية عاطفية أكبر بكثير مما نجده لدى أي فرد من بني إسرائيل أو حتى لدى إسرائيل كلها.

ومن الخطأ أن نقول، عند هذا الموضع من قصة الله، أنه وقع في حبّ إسرائيل، أو وقع في حبّ الإنسان لأول مرّة. فما يشعر به هو بالأحرى نوع من الشفقة المحبّة. وهو في **أشعيا** 62: 5، يتطلّع إلى مستقبله السعيد مع إسرائيل، ويقول: «كسرور العروس بالعروس، /يُسَرُّ بكِ إلهك»، الأمر الذي يبدو شبيهاً بالحب. والحقيقة أنّ السرور والبهجة يصبحان أمرين متوقعين من الله بعد **أشعيا** 40 على نحو مختلف تماماً عن ذي قبل. ومع ذلك، وكما يُظْهِرُ المقطع الكامل، فإنّ السياق هو سياق شفقة ورحمة:

لايُقَالُ لكِ من بَعْدُ مَهْجُورةً،
ولأرضِكِ لايُقَال من بَعْدُ خَرِبَةٌ؛
بل تُدْعَيْنَ مَرْضاتي بها،
وأَرْضُكِ تُدْعى ذَاتَ بَعْلٍ؛
لأنّ الربّ يرضى بكِ،
وأرضُكِ يكون لها بَعْلٌ.
فإنّه كما أنّ شاباً يتزوّج بكراً،

كذلك بنوكِ يتزوجونَكِ،

وكسرورِ العَرُوسِ بالعَرُوسِ،

يُسَرُّ بكِ إلهُكِ. (62: 4 - 5)

أيمكن للزواج، أو لإعادة الزواج، أن يقوم على الشفقة؟ يمكن، بالطبع. وإعادة الزواج بين الله وإسرائيل لاتقف وراءها الشفقة وحدها، بل يجب أن نتحدث على الأقلّ عن حبٍّ شفوق أو شفقة محبّة، شرط ألّا يقلّل قولنا هذا من حقيقة أنّ الله وهو يتأمّل عواقب فعله، قد أدهشه ماوجده في نفسه من إحساس جديد.

تنطوي لحظة الدهشة هذه على لحظة دهشة أخرى أشدُّ بكثير. ففي تراتبية الانفعالات أو شبه التراتبية القارّة في أذهان الغربيين المعاصرين، رجالاً ونساءً، يبدو الحبّ خطوةً أقرب إلى النضج بالقياس إلى الشفقة. فالمرء قد يكون قادراً على أن يشفق دون أن يكون قادراً على أن يحبّ. أما في التطور الانفعالي لخالق العالم، فقد يكون للشفقة عاقبة نهائية أعظم بكثير من الحبّ، ذلك أنها تشتمل على مراجعة جذرية لمعنى المعاناة. ففي حياة الربّ الإله الذهنية كما رأيناها منذ **التكوين** وحتى **الملوك الثاني**، لم يكن ثمة حاجة للشفقة. فالأشرار لم يستحقوها حين عوقبوا. والصالحون لم يحتاجوا إليها أصلاً، لأنهم أُثيبوا ولم يُعَاقَبوا. صحيحٌ أن أفعال الله لم تكن أبداً مقيّدة تماماً باعتبارات الخير والشرّ البشريين، وأن إمكانية الفعل الاعتباطي التعسّفي ظلّت قائمة دون إنكار، غير أن أفعال الله غالباً ماتمّ النظر إليها، وخاصةً بعد **سفر التثنية**، كإنفاذٍ للثواب والعقاب، مما يعني ضمناً وعلى نحوٍ واضح أن الله لايخطئ أبداً.

وبالمثل، فإنّ الله حين يتيح لنفسه أن يشعر بالشفقة، فهذا يعني ضمناً وعلى نحو واضح أن هذا الشعور يحمل معه أو ضمنه شبهة الخطأ. وفي 40: 2، يقول الربّ لأشعيا أن يخاطب أورشليم ويناديها:

بِأَنْ قد تمّ تَجَنُّدُهَا،

وغُفِرَ إثمها،

واسْتَوْفَتْ من يد الربّ

ضعفين عن جميع خطاياها.

وفي 51: 22 - 23، يخاطب الربّ أورشليم مرّة أخرى، ويقول:

هآءنذا قد أخذتُ من يَدِكِ

كأسَ الترنّح؛

عَكَرَ كأس غضبي

فلا تعودين تشربينه من بَعْدُ؛

وجَعَلْتُهُ في يد مُعْنتِيكِ...

فالمقطع الأول هو نصف إقرار بأنّ عقاب الله قد زاد عن حدّه كثيراً، والمقطع الثاني هو نصف إقرار أيضاً بأنّ الأمم التي أنزلت بإسرائيل العقاب الذي قدّره الربّ قد تجاوزت ما أراده الربّ وعَزَمَ عليه وهي تستحق العقاب الآن على هذا التجاوز. وهذا يعني أنّ الأحداث ليست تحت سيطرته التامة بل خارجها إلى هذا الحدّ أو ذاك؛ والنتيجة في كلتا الحالتين هي معاناة وألم لاتستحقهما أورشليم.

وأمام إدراك الربّ لهذا الأمر فإن ثمّة نوعاً من الردّ أو الاستجابة يتمثّل في وعده إسرائيل أن يعوّض عليها. ففي **أشعيا 54**، يواصل الربّ مخاطبة إسرائيل على أنها زوجته التي عادت إلى السيرة الصالحة، ويقول:

أيتها البائسة، المُقَلْقَلَةُ، غير المُتَعَزِّيةِ،

هآءنذا أُرَصِّصُ بالإِثْمِدِ حجارتك،

وأُؤَسِّسُكِ باللاَّزَوَرْد،

وأَجْعَلُ شُرَفَكِ ياقوتاً،

وأبوابك حجارة بَهْرَمَان

وجميع حدودك حجارةً أنيقة. (54: 11 - 12).

وبعد آياتٍ ثلاث، وكأنه يُقِرُّ من حيث المبدأ على الأقلّ أن مصائب إسرائيل لم تأتِ جميعاً كعقاب من فِعْل يده، يقول الربّ:

هاإنّهم يجتمعون اجتماعاً،

لامِنْ عِنْدِي؛

فمن اجتمعَ عليكِ

ينحازُ إليكِ

هاإنّي أنا خلقتُ الحدّاد

الذي ينفخ الجمر في النار،

ويُخْرِج أداةً لِعَمَلِه.

وأنا خلقتُ المُفْسِدَ للتدمير؛

كلُّ أداةٍ أُنْشِئَتْ عليكِ لاتنجح،

وكلُّ لسانٍ يقوم عليكِ في القضاءِ

تَرُدِّينَهُ مُؤَثِّماً. (54: 15 - 17).

إنّ الجُمَل الأخيرة في هذا المقطع تُلِحُّ على سلطة الربّ المطلقة على كلّ من يمكن له أن يجلب الخراب على إسرائيل أو سبق له أن جلبه عليها، أمّا الجُمَل الأولى من المقطع ذاته فتسير باتجاه مغاير. ومايؤكّد على هذا الاتجاه المغاير هو وعد الربّ أن يبدّل بمدينةٍ بُنِيَتْ بالحجر مدينةً تُبْنَى بالجواهر.

إنّ هذا الردّ أو هذه الاستجابة تستعيد، بتصويب طفيف، الكليّة الذهنية التي أعملها الله منذ البداية، والتي تقضي بإثابة الخير ومعاقبة الشرّ؛ فإذا ما اختلّت الأمور، يعيد الله التوازن إليها، **ولو بعد حين**. وهذا الحين القصير هو كلّ مايلزم تبعاً لحسابات أشعيا وتوقعاته، غير أنه يختار واحداً من الخيارات الأساسية المتاحة لحلّ إشكالية الشرّ، كما صارت تُدعى. فحين نرى البرئ متألماً والشرير ناجحاً مزدهراً، ما الذي يجب أن نستنتجه؟ ثمة بضع إمكانيات قليلة:

1 ـ أجل، البرئ يتألم والشرير ينجح. فالعالم قائم على أخلاق فاسدة، والحقيقة أن الشيطان هو الذي يحكمه.

2 ـ لا، البريء يتألم والشرير ينجح لبعض الوقت فحسب. ففي أحيان أخرى ينجح البريء ويتألم الشرير. فالعالم لايقوم على الأخلاق وهو بلا معنى، والحقيقة أنّ أحداً لايحكمه سوى المصادفة.

3 ـ أجل، البريء يتألم أحياناً هنا والآن، والشرير ينجح أحياناً هنا والآن، لكن عالمنا الزماني والمكاني ليس سوى جزء من العالم الفعلي. فلاحقاً أو في مكان آخر، سوف ينال البريء ثوابه والشرير عقابه. والعالم، لو نظرت إليه ككلّ، أخلاقي، يحكمه قاضٍ عادل.

4 ـ نجاح الشرير يدلّ ضمناً على وجود الرحمة لدى قاضي العالم. أما بالنسبة لألم البريء، فالأمر ليس أمر شيطان (الخيار 1) أو أمر انعدام للمعنى (الخيار 2) أو مسألة تعويض (الخيار 3). فلعله، بدلاً من ذلك كلّه، **أهلٌ للمكافأة والتقدير** لكونه أداة يقيم القاضي العادل بواسطتها العدالة في النهاية. فالبريء الذي يتألم سينال في النهاية أكثر من البريء الذي لم يتألم. فالعالم أخلاقي، ويحكمه قاضٍ عادل وغامض يحتاج في بعض الأحيان إلى إنزال الألم بالبشر كيما يتوصّل إلى غاياته.

ومن الواضح أنّ الخيارين (3) و(4) مترابطين. ففي حين يستشرف الخيار (3) مكاناً آخر أو زماناً آخر، السماء أو المستقبل، فإن الخيار (4) يتبيّن بُعْدَاً آخر. وغالباً مايتحدث الرب عن الخيار (3) (وعن المستقبل لاعن السماء)، محوّلاً عقاب إسرائيل إلى ثواب عن طريق توسيع السياق وتضخيمه. إلا أننا نجد إفصاحاً، أوّل إفصاح، عن الخيار (4) في آخر سورة من بين سور عديدة تتحدث عن عبد يبدو وكأنه، في الوقت ذاته، إسرائيل مُشَخَّصة وشخصاً ما واقعياً، لعله النبيّ نفسه. والألم المشار إليه في هذه السورة الاستثنائية واضح دون إنكار. فهو وجع شديد، ومروِّع، وفاجع. غير أنّ الرب لايعتبر هذا الألم بلا معنى ولايعتبره أيضاً فرصةً للترفّع بنفسه أبعد من الخير والشرّ، كما يفعل في **سفر أيوب** لاحقاً. وهو لايشير أية إشارة تدلّ على أنّه يؤمن بوجود كون لاأخلاقي متعالٍ. فعبده تألّم، وعبده سيثاب؛ وفي الطريق من الألم إلى الثواب، سوف يفتدي هذا العبد كثيرين:

هُوَذَا عبدي يَعْمَلُ بالحَزْمِ،

يتعالى ويرتفع،

ويتسامى جداً.
كما أنَّ كثيرينَ دَهِشُوا مِنْكَ -
هكذا يتشوّه مَنظَرُهُ، أكثر من الإنسان،
وصُورَتُهُ أكثر من بني البشر -
هو يَنْضِحُ أمماً كثيرةً؛
وأمَامَهُ يَسُدُّ الملوك أفواههم؛
لأنّهم رأوا مالم يُخبَروا به،
وعاينوا مالم يسمعوا به.

مَنْ آمَنَ بما سَمِعَ منّا؟
ولمن أُعلِنَتْ ذراعُ الربّ؟
فإنّه يَنْبتُ كَفَرْخٍ أمَامَهُ،
وكجرثومةٍ من أرضٍ قاحلةٍ؛
لاصورةَ له ولابهاءَ فننظر إليه،
ولامنظر فنشتهيه.
مُزْدَرىً ومخذول من الناس؛
رَجُلُ أوجاعٍ، ومتمرّس بالعاهات؛
وَمِثْلُ سَاتِرٍ وَجْهَهُ عَنّان
مُزْدرىً فلم نعبأ به.

إنّه لقد أخذ عاهاتنا
وحَمَلَ أوجاعنا؛
فحسبناه ذا بَرَصٍ
مضروباً من الله، ومُذَلَّلاً.
جُرِحَ لأجلِ معاصينا،
وسُحِقَ لأجلِ آثامنا؛
فتأديبُ سَلاَمِنَا عليه،
وَبِشَدْخِهِ شُفِينا.

كلّنا ضللنا كالغنم؛
كلّ واحدٍ مالَ إلى طريقه؛
فألقى الربُّ عليه
إثمَ كُلِّنَا.

قُدِّمَ، وهو خاضعٌ،
ولم يفتح فَاهُ؛
كشاةٍ سِيقَ إلى الذبح،
وكَحَمَلٍ صامتٍ أمام الذين يجزّونه،
ولم يفتح فاهُ.
من الضيق والقضاء أُخِذَ؛
ومن يَصِفُ مَوْلِدَهُ،
إنّه قد انقطع من أرض الأحياء،
ولأجل معصيةِ شعبي أصابته الضربة؟
فَمُنِحَ المنافقينَ بِقَبْرِهِ
والأغنياءَ بموتِهِ،
لأنّه لم يصنع جوراً،
ولم يُوجَدْ في فَمِهِ مَكْرٌ.

والربُّ رَضِيَ أن يَسْحَقَهُ؛
بالعاهاتِ؛
فإنَّهُ إذا جَعَلَ نَفْسَهُ ذبيحةَ إِثْمٍ،
يرى ذرّيةً، وتطولُ أيامه؛
ومَرْضَاةُ الربّ تنجح على يده؛
لأجلِ عناء نَفْسِهِ يرى ويشبع؛
وبِعِلْمِهِ يبرّرُ الصّديقُ، عبدي،
كثيرين؛
وهو يحمل آثامهم.

فلذلك أ. علُ الكثيرينَ نصيباً له،
والأعزّاء غنيمته؛
لأنّه أفاضَ للموت نَفْسَهُ،
وأُحْصِيَ مع العُصَاةِ؛
وهو حَمَلَ خطايا كثيرين،
وَشَفَعَ في العُصَاةِ. (52: 13 - 53: 12)

ما الذي جرى لله حتى يتكلّم هكذا؟ حياته أدَهَشَتْهُ. فحين عاقب إسرائيل، لم يتوقّع أنّ أوجاعها ستدفعه باتجاه الحبّ وتقوده إليه. ولم يتوقّع بالطبع أنْ يكوّن تفاعلُ أوجاعها وحبّه هذه الفكرة المنقّحة تنقيحاً جذرياً عمّا هي الأوجاع حقّاً أو عمّا يمكن لها أن تكون. والسورة لاتجري كلّها على فم الله، بالطبع. فالآيات الوسطى ربما تجري على فم أشعيا. وربما تجري على فم الله الذي يقتبسها عن جماعة من البشر غير محدّدةٍ («أخذ عاهاتنا... لم نعبأ به... الخ») تنظر إلى عبده خائفة، مرعوبةً، وممتنّةً في النهاية. هل هذه الجماعة هي إسرائيل؟ فلماذا لاتُسَمَّى باسمها إذاً؟ فبخلاف بعض كتّاب **الكتاب المقدّس** اللاحقين، لايميل **أشعيا الثاني** إلى الترميز والإلغاز، وغالباً تماماً مايسمّي الأشياء بأسمائها. ومع أننا لانملك إجابةً عن هذا السؤال، غير أنّ هذه السورة التي ستتكرر، والتي يحيط بها كلام الله في بدايتها وخاتمتها، تمثّل بطريقةٍ أو بأخرى تغيّراً في موقف الله أشدّ أهميةً بَعْدُ من عبوره، أو عبوره الوشيك، إلى الحبّ.

ويَحْدُثُ هذا التغيّر، شأن كلّ تغيّر سابق، من خلال دكٍّ واضح وصريح لنوايا الله الظاهرية. ونحن نعلم أنّ المصادفة تشكّل جزءاً، لكنه في العادة جزء واحد وحسب، من كلّ تجربة بشرية. ولعلّ تجارب الله الأساسية كلّها تقريباً تدكّ نواياه لأنّه ليس لديه أية حياة سوى التي يحياها عبر الإنسان، أي لأنّه، بعبارة أخرى، ليس لديه أيّة تجربة إلهية صرف يمكن أن يفيد منها. فبعد كلّ فعل من أفعاله الكبرى، يكتشف الله أنه لم يُنجز تماماً ماكان يعتقد أنه ينجزه، أو أنه قد أنجز شيئاً لم يُرِد أبداً أن ينجزه. فهو لم يكن مدركاً حين قال للبشر «انمو واكثروا» أنه كان يخلق صورةً له هي في الوقت ذاته خالق منافس. ولم يكن مدركاً حين دمّر منافسه أنه سيندم لدمار صورته. ولم يكن مدركاً أنّ عهده مع إبراهيم، هذا العهد الذي يمثّل تسويةً بين دوافع متضادةٍ داخل شخصيته، سوف يفرض عليه أن يمضي إلى الحرب ضد مصر،لأنّه جعل ذريّة إبراهيم أمّة كبيرة. ولم يكن مدركاً حين مضى إلى الحرب مع مصر أن انتصاره سوف يضع بين يديه شعباً كاملاً ويضطره لأن يصبح مشرّعاً لهذا الشعب وفاتحاً يفتح له الأرض التي سيقيم فيها. ولم يكن مدركاً حين أعطى الشريعة لبني إسرائيل أنه حيثما وجدت شريعة لابد من وجود المعصية، وأنّه بالتالي قد حوّل هو نفسه عهداً لايمكن خرقه إلى عهد قابل للخرق صراحةً. ولم يكن مدركاً حين بدأ ينسحب من تحالفه مع إسرائيل، بعد خيانات إسرائيل الأولى البسيطة، أنّ نتيجة ذلك ستكون صعود ملك ـ داود ـ سوف تدفع شخصيتُه الكارزميةُ الربَّ على نحوٍ يكاد أن يكون

غَضَباً إلى علاقةٍ شبه أبويّة مع حليفه الذي قطع نصف الطريق في هجرانه والتخلي عنه. ولم يكن مدركاً حين تخلّى عنه حليفه السابق كلياً فاتّخذ أشور وبابل أداةً للانتقام من هذا الحليف أنه كان يخلق لنفسه دوراً دولياً جديداً. ولم يكن مدركاً أن مشاعره، ما إنْ تُنْزِل أشور وبابل عقابه بدلاً منه، لن تكون مشاعر سيّد أُسيء إليه وحسب، بل مشاعر زوج حزين أَسِفَ على زوجته التي ضربها أيضاً. ولم يكن مدركاً حين راح يتأمل في ألمها وعنائها أنه سيجد في الألم والعناء البشري معنىً يختلف عن كلّ المعاني التي سبق له أن وجدها.

والنتيجة التي يمكن للمرء أن يطلع بها وهو ينظر من الخارج إلى الشوط الكامل من التاريخ الذي قطعه إلى الآن هي أنّ الله لايعي ذاته إلا على نحوٍ بعيدٍ كثيراً عن الكمال ولايسيطر على عواقب أقواله وأفعاله إلا على نحو طفيف. وحتى من داخل هذا التاريخ، فإنّ استنتاجات الله الخاصة غالباً ماتأتي مرّة واحدة، تتلمّس طريقها بعد وقوع الواقعة. وهذا مثال من **أشعيا الثاني**:

فإن أفكاري ليست كأفكاركم،
ولاطُرُقُكُم طُرُقي، يقول الربّ.
كما عَلَتِ السماوات عن الأرض،
كذلك طرقي عَلَتْ عن طرقكم
وأفكاري عن أفكاركم.
لأنه كما ينزل المطر والثلج من السماء،
ولايرجع إلى هناك بل يروي الأرض،
ويجعلها تُنشيء وتُنبِت،
لتؤتي الزارع زرعاً والآكل طعاماً،
كذلك تكون كلمتي التي تخرج من فمي؛
لاترجع إليّ فارغةً،
بل تُتِمّ ماشِئتُ،
وتنجح فيما أرسلتها له. (55: 8 - 11)

ظاهرياً، يبدو الربّ متباهياً بقدرة كلمته؛ أما ضمنياً فهو يقرّ بأن سيطرته على كلمته سيطرة واهية شأن مطر هطل من السماء وأن أفكاره ينقصها الكثير كيما تتوافق مع تجربته. «هاءنذا آتي بالجديد». أجل، وها أنت تفكّر بفكرة جديدة، فكرة سوف تقومُ بفرز نتائجها وغربلتها لفترة طويلة قادمة. فمع أن الله يختلف عن الإنسان كثيراً من بعض النواحي، إلا أنه مثل مخلوقه في أنه يعيش حياته مرحلةً مرحلةً وأنّه غير قادر على استشراف خاتمته منذ بدايته، على الرغم من كلّ توكيداته المعاكسة.

- 9 -

العودة

يعرف كتّاب المسرح أنّ من الممكن رسم معالم شخصية من الشخصيات بغياب هذه الشخصية بل وعلى الرغم من هذا الغياب في بعض الأحيان. وثمّة قدرة أو قوّة خاصة تنشأ وتتنامي لدى الشخصية التي نعرف بوجودها على الرغم من كونها غائبة أو كون ظهورها مُؤَجَّلاً. ففي مسرحية **ماكبث** لشكسبير، لاتظهر الشخصية التي حمل عنوان المسرحية اسمها حتى المشهد الثالث من مشاهد الفصل الأول السبعة؛ ولأنَّ المشهدين الأولين ينتهيان من دونه، فإنَّ شَدَّهُ للجمهور يتنامى على نحو يمكن إدراكه حسياً. وآليّة ذلك هي آلية نفسانية بدائية يمكن تبيّنها بسهولة. ومَنْ منا لم يرَ شخصاً يصل إلى حفلة متأخراً على نحو مقصود لكي «يلفت الأنظار ويسلب الألباب»؟ علماً أنّ معرفتنا بهذه الآلية وبخبايا الأمر لاتقلّل كثيراً من أثره الذي يكاد أن يكون ميكانيكياً.

هل يمكن لنا أن نتخيّل شخصيةً لاينتظرها الجمهور وحسب بل الشخصيات الأخرى أيضاً، ذاك الانتظار الذي لانهاية له، شخصية لاتصعد إلى الخشبةأبداً، ويتمّ رسمها من خلالِ مايُقال عنها وحسب؟ أليست مثل هذه الشخصية مستحيلة؟ لو كانت مثل هذه الشخصية مستحيلة، لكانت مسرحية صموئيل بيكيت في **انتظار غودو** قد فشلت فشلاً ذريعاً، ذلك أنها مسرحية لاتصل فيها شخصية غودو أبداً، ويقوم الفعل فيها على انتظار لاينتهي. غير أنّ هذه المسرحية، كما يعلم كلّ من رآها أو مثّل فيها، هي إحدى المسرحيات الأكثر شدّاً للجمهور، والأكثر قرباً من قلوب الممثلين في المسرح الحديث. فهي بارتباطها العميق بتلك الآلية البدائية الناجعة دوماً، تظلّ مشوّقة حتى آخر سطر فيها، بل وبعده. وقوة غودو خارج المسرح تنبع من تحويل كوميدي لحضور غياب الله في الحياة الحديثة. فاسم غودو ذاته، Godot، مركّب من الاسم الانجليزي God وأداة التصغير الفرنسية ot - والأمر شبيه بما حصل لاسم شارلي شابلن الذي أصبح شارلو عند الفرنسيين. والحال أن بيكيت الإيرلندي الذي تمثّل الانجليزية لغته الأولى ويكتب بالفرنسية، قدّم لنا الشرط الإنساني بوصفه انتظاراً مأساوياً - هزلياً لمجيء «غودو» الذي لايأتي.

ومن الواضح أنّ **التنَخ** لايعمل في البداية كما تعمل مسرحية بيكيت. فالله هو الذي ينطق بأول جملة في **التنَخ**؛ والحقيقة أنّ السلطة الخارقة وغير الفنيّة التي يمارسها **التكوين** 1: 1 على القرّاء تأتي بدرجةٍ ما من إحساسنا بأنّ شيئاً مما يُقَال أو يُفْعَل فيه لايقال أو يفعل بغرض التأثير على جمهور أو مستمعين. فالله لايدخل ذاك الدخول المرسوم، بل يرفع ستارته بنفسه. ومنذ تلك اللحظة حتى اللحظة التي وصلنا إليها الآن، لم يغب الله أبداً عن المنصّة، ومايقوله عن نفسه يبدو أكبر وأهمّ في فهمنا له مما يقوله عنه أيّ أحد آخر. غير أنّ انتظاراً شجاعاً وصبوراً

لله يبدأ مع **سفر المزامير**، الذي تتكرر فيه كثيراً عبارة «إلى متى، ياربّ». لقد وعد الله، في أسفار الأنبياء، بالعودة من السبي إضافةً إلى وعده بالحساب. لقد وعد بخلق جديد في «يوم الربّ». ولكن متى سيأتي يوم الربّ؟ كاتب المزامير لايعلم بل ينتظر وحسب. وثمّة صلة أدبية كبيرة بين God و Godot.

ليس ثمة قاعدة واضحة وسهلة نحدّد على أساسها متى تكون شخصية ما غائبة وحسب ومتى تكون حاضرةً في غيابها. ومع ذلك، فإن شخصية غائبةً يخاطبها الآخرون، الحاضرون، طوال الوقت، على النحو الذي يُخَاطَبُ فيه الربّ في **سفر المزامير**، أو يتكلّم الآخرون نيابةً عنها ويتنبأون بأفعالها، كما هو الحال في أسفار **حجّاي**، و**زكريا**، و**ملاخي**، لاشكّ أنها شخصية حاضرة في غيابها وليست شخصية غائبة وحسب. ولعلّ من الممكن أن نميّز طيفاً على هذا الصعيد، يتراوح من الحضور، إلى الحضور في الغياب، إلى الغياب في الحضور، وصولاً إلى الغياب. وبصورةٍ تقريبية، فإنّ الحضور هو مايحسّه رجل حين يكون في غرفة مع امرأة ويكون مدركاً لحضورها أو واعياً له وعياً مباشراً. والحضور في الغياب هو مايحسّه هذا الرجل حين تكون المرأة قد غادرت للتوّ لكن هواء الغرفة لايزال يعبق برائحة جسدها ورنّة صوتها. والغياب في الحضور هو مايحسّه هذا الرجل حين تكون المرأة قد ذهبت، ذهبت تماماً، لكنه يشتاق إليها ويفتقدها. أما الغياب فهو مايحسّه حين يكون عليه أن يُجْهِد نفسه كي يسترجع أو يتذكر ما إذا كان قد عرفها في يوم من الأيام.

والحقيقة أنّ الربّ الإله حاضر في غيابه في **سفر أشعيا**. وهو في الطريق الواصل بين الحضور في الغياب والغياب في الحضور في **حجّاي**، و**زكريا**، و**ملاخي**. وهو غائب في حضوره في **سفر المزامير**. ولعله في الطريق من الغياب في الحضور إلى الغياب في **سفر الأمثال**. وهو غائب في **نشيد الإنشاد** وكذلك في **أستير**.

ولنتّفق الآن على أنّ ترتيب **التنخ** كما هو مُرَتَّب أمر مقصود جزئياً وقائم على المصادفة جزئياً. فمن الواضح أنّ مجيء **صموئيل الثاني** بعد **صموئيل الأول** أمر مقصود في حين قد تكون مصادفةً ماهي التي جعلت **أيوب** يأتي بعد **الأمثال**. والسؤال الفني الذي يطرح نفسه هو ما الأثر الجمالي الذي يخلّفه هذا الجمع أو التضافر بين القصد والمصادفة؟ ذلك أنّ علينا أن «نسمع» التناوب بين الإثنين كما نسمع التناوب بين موسيقا تمّ تأليفها على الطريقة المعهودة وأخرى مرتجلة بنوعٍ من التجريب والمغامرة. ويرى كثيرون أن الموسيقا المرتجلة على هذا النحو هي مجرّد ضجيج. غيرَ أن هنالك من يرى أن الضجيج ذاته يمكن أن يكون موسيقا من نوعٍ ما إذا ماتوقفتَ وأصغيتَ إليه. والحقيقة أننا نتورّط في توقّف وإصغاء مماثلين حين نبحث عن الأثر الجمالي الذي يتركه الترتيب غير المقصود لبعض أسفار **التنخ**.

يمكن أن نشبّه قراءة الأسفار الستة التي ندرسها في هذا الفصل والفصل الذي يليه ـ وهي **حجّاي**، و**زكريا**، و**ملاخي** (من أنبياء مابعد المنفى)، و**المزامير**، و**الأمثال**، و**أيوب** ـ بسماع موسيقا مختلطة مع الضجيج. غير أنّ المرء لايصغي بعد الضجيج إلى الموسيقا بل يصغي إلى الأثر

الناجم عن تضافرهما. فنلاحظ في الأسفار الثلاثة الأولى أنّه لايزال ثمّة فسحة كبيرة من الأمل والحيوية المتبادلة بين الله وإسرائيل. فهذه الأسفار تعزف، إذا شئتم، على وتر مألوف وقديم. أما في **سفر المزامير** فيحلّ مايقوله الآخرون لله وعنه محلّ ماكان يقوله الله عن نفسه أو يتكشّف من خلال أفعاله. وفي **سفر الأمثال** ثمة نوع من الكلام الخارج عن الموضوع في الظاهر، كلام يبدو وكأنه مجرّد ضجيج فيما يخصّ شخصية الله. وأخيراً، في **سفر أيوب**، ثمّة صوت الصمت الإلهي.

وحين نصغي إلى هذه الأعمال بانتباه، ونسمعها بالترتيب، نلاحظ أنّ كلّاً منها يقدم قَدْراً من المعلومات والفهم لشخصية الربّ الإله؛ وترتيب هذه الأسفار، على الرغم من أنه لاينطوي على ذلك النوع من الحبكة التي ينطوي عليها التاريخ أو القصة، فإنه ينطوي على تشويق مماثل للتشويق الذي نجده في الشهادة التي يقدّمها في المحكمة عدد من الشهود المختلفين. فحين يترك كلّ شاهد من هؤلاء الشهود المنّصة، نعتقد أنه قد قال الكلمة الأخيرة ولم يبق مايقال، فلا يلبث أن يعتلي الشاهد التالي المنصّة، ونكتشف أنّ ثمة أشياء أخرى يمكن أن تقال. وهذه الأشياء الأخرى عمّا حدث أو عمّا تلا ماكنّا قد وصلنا إليه تشدّ العقل البشري وتستوقفه. ولأنّ الله **يصغي**، خلال «زمن القراءة» الذي تستغرقه الشهادة، إلى ماتقوله عنه مخلوقاته، فإن شهادتهم هذه تصبح مرحلة مميّزة من حياته على الرغم من أنها لاترد ضمن تسلسل سردي من أيّ نوع.

بيد أنّ من الواجب قبل التحوّل إلى تلك الشهادة عن الله أن نسمع الخطب الأخيرة التي ألقاها الله نفسه قبل أن يبدأ الإنسان ردّه في **المزامير ـ الأمثال ـ أيوب**. تأتي هذه الخطب الإلهية في أسفار **حجّاي، وزكريا، وملاخي**، الأنبياء الثلاثة الأخيرون بين الإثني عشر نبياً ثانوياً. فحين يفتح كاتب المزامير فاه ليبدأ الكلام، نلاحظ أنّ كلمات هؤلاء الأنبياء الثلاثة لاتزال ترنّ (أو لاتزال معلّقةً) في الهواء.

الزوجة

«يوم الأمور الصغيرة»

حجاي، زكريا، ملاخي

عقدنا في السابق مقارنةً بين نبوءات الأنبياء ومجموعة من الرسائل المنشورة بعد حرب عظمى. وقلنا آنئذٍ إنّ أسفار الأنبياء نوعٌ من التعليق على السرد الذي سبقها، السرد الذي يجري من **سفر يشوع** وحتى **سفر الملوك الثاني**. لكن الحقيقة هي أنّ الأنبياء الرئيسيين الثلاثة والأنبياء الثانويين التسعة الأوائل يسهمون في رسم معالم شخصية الربّ الإله. أما الأنبياء الثانويون الثلاثة الأخيرون، أي الأنبياء الذين نتناولهم الآن، فأسفارهم مجرد تعليق على أحداث لم تُسْرَد بعد. فهذه الأحداث التي تُسْرَد قرب نهاية **التنَخ**، في سفريّ **عزرا ونحميا**، تتناول عودة مجموعة من بني يهوذا من بابل وقيام إسرائيل من جديد كمقاطعة تابعة للأمبراطورية الفارسية، وتُدعى yehud، أو **يهوذا**.

من الطبيعي إذاً أن يُنْظَر إلى **حجّاي**، وزكريا، **وملاخي** على أنها أسفار مبهمة غير واضحة، شأن حديثٍ جارٍ لايمتلك المستمع إليه أية إشارة أو مرجعية من مرجعياته. غير أنّ **حجّاي وزكريا** مؤرَّخان بدقّة ويشتملان على الكثير من الفواصل النثرية القصيرة التي تشير إلى سياق الأحداث وخلفيتها بحيث يتضّح الوضع الأساسي الذي يتكلّم فيه الله في هذين السفرين، وكذلك في **سفر ملاخي** الذي تعوزه التأرخة، على الرغم من غياب السرد الذي عهدناه من قبل. ففي **حجّاي** 1: 1، كانت كلمة الربّ على لسان هذا النبي «في السنة الثانية لداريوس الملك». ولايقال لنا هنا ما اسم مملكة داريوس، أما في **حَجّاي** 2: 2 فيؤمر النبي بأن يكلّم «زَرُبّابَل بن شَأَلْتِيئيل، **حاكم** يهوذا». وداريوس هو في الحقيقة ملك فارس؛ ومع أن **حجّاي** لايسمّيه كذلك أبداً، فإنّ غرابة الاسم **داريوس** واستخدام كلمة **حاكم** توضحان أنّ بني يهوذا قد عادوا وأنهم رعايا عاهل من نوع ما. وهذا يعني أنّ الله قد وفى بوعده في إعادتهم من السبي بصورةٍ من الصور. والسؤال الآن هو عن هذه الصورة، وعن شعور الله حيالها.

والحال، إنّ الصفة المادية التي تتّصف بها بعض مطالب الله هنا تشكّل إجابة مدهشة عن هذين السؤالين، إجابة تقدّم خلفية جديدة ـ أو إطاراً خلفياً موحياً ودالاّ على الأقل ـ لكلٍّ من **المزامير**، **والأمثال**، وأيوب. فها هو الله يوبّخ بني يهوذا، عن طريق حجّاي، إذْ أعادوا بناء بيوتهم ولم يعيدوا بناء بيته أو هيكله:

أَفَحَانَ لكم أن تسكنوا في بيوتكم المُسَقَّفَةِ، وهذا البيت خَرِبٌ؟ والآن هكذا قال ربّ الجنود: وجّهوا قلوبكم إلى طُرُقِكم! لقد زرعتم كثيراً واستغللتم قليلاً؛ أكلتم ولم تشبعوا؛ شربتم ولم ترتووا؛ اكتسيتم ولم تستدفئوا؛ والذي يأخذ أُجْرَةً يأخذها في صرّةٍ منقوبة. *(حجّاي 1: 4 ـ 6).*

يقول لنا الربّ هنا، مداورةً، إن عودة بني يهوذا إلى أورشليم لم تكن عودةً مجيدة. فهم بالكاد قد نجوا. وهذا مختلف عمّا كان قد وعدهم به. أما السبب الذي يقدّمه لرثاثة حياتهم القومية الجديدة فهو سببٌ مدهش يتمثّل في أنهم لم يبنوا هيكلاً لإلههم.

وهو مدهش لأن الربّ في **صموئيل الثاني** 7 لم يكن ليبدي أيَّ اهتمام بعمارة البشر. ولم يكن ليزعجه ما أخجل داود حين قال: «إني مقيمٌ في بيتٍ من أرز، وتابوت الربّ مُقَامٌ في داخل الشُّقَق» (صموئيل الثاني 7:2). فقد سأل الربُّ داودَ، عبر ناتان النبي: «هل تكلّمتُ، في كلّ مسيري مع جميع بني إسرائيل، بكلمةٍ مع أحد أسباط إسرائيل ممّن أمرته أن يرعى إسرائيل شعبي قائلاً: لماذا لم تبنوا لي بيتاً من الأرز؟» (صموئيل الثاني 7:7). لكن سليمان بنى الهيكل لاحقاً، وذلك بعد أن حوّل بقيّة سكان الأرض من غير بني إسرائيل إلى قوّة عمل عبودية استغلّها في البناء: «وهكذا كان أمر التّسخير الذي ضربه الملك سليمان لأجل بناء بيت الربّ وبيته...» (الملوك الأول 9: 15). وقَبِلَ الربّ تقدمة سليمان. وقد قال، في خاتمة صلاة سليمان الطويلة التي كرّسها للربّ: «قد سَمِعْتُ صلاتك وتضرّعك الذي تضرّعت به أمامي. وقد قدّستُ هذا البيت الذي بَنَيْتَه لأجعل فيه اسمي إلى الأبد. وستكونُ عيناي وقلبي هناك كُلَّ الأيام» (الملوك الأول 3:9).

إن إخلاص الربّ لـ «البيت»، الأسرة، الذي بناه لداود هو إخلاص مطلق غير مشروط، لكن التزامه بالهيكل أو تعهّده إيّاه ليس كذلك. فثمة شرط لدوامه:

[أمّا] إنْ حِدْتُم زائغين عن اقتفائي أنتم وبنوكم ولم تحفظوا وصاياي ورسومي التي جعلتها أمامكم، وذهبتم وعبدتم آلهة غريبة وسجدتم لها... هذا البيت يكون عبرة؛ فكلّ من مرّ به يندهل ويصفر، ويقول: لماذا فعل الربّ كذا بهذه الأرض وهذا البيت؟ فَيُجَابُ: لأنهم تركوا الربَّ إلههم... *(الملوك الأول 6:9، 8 - 9).*

إذاً، إنْ لم يكن ثمة هيكل الآن، فذلك لأن الربّ شاء خراب هيكل سليمان الذي بناه له. وهو لم يكن في الأصل بحاجة لهيكل، وهذا ماقاله بنفسه صراحة. أما الآن فهو يريد هيكلاً. وكائناً ماكان السبب الذي يقبع خلف هذا التغيّر، فإنه تغيّر واضح وصريح.

والحقيقة أنّ من الممكن رؤية تغيّر في ظروف يهوذا وتغيّر في موقف الله واضحين فيما يقوله الله بعد إعادة بناء الهيكل. فهو يقول للحاكم، والكاهن العظيم، وبقية الشعب:

من الباقي فيكم الذي رأى هذا البيت في مجده الأول؟ وكيف ترونه الآن؟ أليسَ هو في عيونكم كلا شيء. فالآن تشدّد، يا زَرُبَّابَل - يقول الربّ - وتشدّد، يا يشوع بن يوصاداق الكاهن العظيم؛ وتشددوا، يا جميع شعب الأرض - يقول الربُّ - واعملوا! وأنا معكم - يقول ربّ الجنود... وسيكون مجد هذا البيت الأخير أعظم من الأول، قال ربّ الجنود، وفي هذا الموضع أعطي السلام - يقول ربّ الجنود. *(حجّاي 2: 4 - 5، 10).*

قبل ذلك كانت دعوى الله في قوله لحجّاي أنّه بسبب عدم بناء هيكل،

امتنَعَتْ السماء فوقكم من الندى وَمَنَعَتِ الأرض إتاءَها، وَدَعَوْتُ بالقُحولَةِ على الأرض، وعلى الجبال، وعلى البّرِّ والسُّلاف والزيت، وعلى ماتُنبت الأرض، وعلى البشر والبهائم، وعلى كلّ تعب اليدين. (10:1 - 11).

والآن، بعد أن بُنِيَ الهيكل، سيرسل الله المطر مرّة أخرى، وستزدهر الأرض من جديد، وكل شيء يعود أحسن من ذي قبل. غير أنّ المجد لايزال مؤجّلاً؛ فالربّ هو الذي يعترف - أولاًوقبل كل شيء - بأنّ الهيكل الجديد لايساوي شيئاً قياساً بالهيكل القديم.

وماذا عن الحاكم الجديد؟ فنحن نعلم أن الهيكل قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالملكية الإسرائيلية. وأنّه قد امتزج هناك مجد الرب ومجد الملك كما لم يمتزجا في أي مكان آخر؛ وتمّ الاحتفاء ببيت الله (الهيكل) وبيت داود (الأسرة) كأنهما بيت واحد. إنّ الربّ يرسل حجّاي إلى زربابل، الحاكم الذي عيّنته فارس، والمتحدّر من داود، ليقول له إنه المخلّص، «عبد الرب» الذي احتفت به السّور الصوفية في **أشعيا** دون أن تسميّه. فهو الذي سيبشّر باقتراب العصر الجديد:

كلّم زَرُبَّابَلَ حاكم يهوذا، قائلاً: إنّي أُزَلْزِلُ السماء والأرض. وأَقْلِبُ عَرْشَ المالك وأدمّر قدرة ممالك الأمم. وأَقْلِبُ العَجَلَةَ ورُكّابها. وتَسْقُطُ الخيلُ ورُكّابها، كلّ واحدٍ بسيف أخيه. في ذلك اليوم - يقول ربّ الجنود - آخُذُكَ يا زربابل بن شألتيل عبدي - يقول الربّ - وأجعلك كَخَاتَمٍ؛ فإنّي قد اخترتك - يقول ربّ الجنود. (2: 22 - 24).

البلاغة هنا بائخة، مُلْصَقَةٌ، ومتكلّفة كثيراً بالنسبة لرجل لايستطيع حتى الله أن يحمل نفسه على مخاطبته كملك وإنما كحاكم وحسب. ومع ذلك فإنّ الربّ، في كلامه لزكريا، معاصر حجّاي، يُقيم صلةً بين زَرُبَّابَل الذي ترأس على بناء الهيكل الجديد المُنْتَقَصِ من قَدْرِهِ، وبين مجده الموعود في المستقبل، وكأنه يوحي بأنّ مستقبل أحدهما سيكون مجيداً كمستقبل الآخر:

يدا زربابل قد أسّستا هذا البيت فيداه ستُتمانه. فتعلم أن ربّ الجنود أرسلني إليكم. فمن الذي ازدرى الأيام القصيرة(*)؟ إنهم سيفرحون ويرون حَجَرَ القصدير بيد زربابل. (زكريا 4: 9 - 10).

غير أنّ الربّ الذي أرسل عشرات الإشارات المرموزة والتي تشير إلى أن زَرُبَّابل والكاهن العظيم، يشوع، بمثابة حاكمين متعاونين، يأمر زكريا أن يتوّج يشوع وليس زربابل (زكريا 6). وكلّ تلك اللغة التي استُخْدِمَتْ مع وريث داود تتحوّل الآن إلى يشوع، الذي سيبني هيكل الربّ. وهو «يحمل الجلال ويجلس ويتسلّط على عرشه، والكاهن أيضاً يكون على عرشه، ومشورة سلام تكون بينهما» (زكريا 6: 12 - 13)، مع أنّ يشوع هو كاهن أصلاً. ويرى المؤرّخون ونقّاد التاريخ أنّ النصّ قد تبدّل هنا وأن اسم **يشوع** قد حلّ محل اسم **زربابل**. فلماذا جرى هذا التبديل؟ هل عَدَلَ الفرس عن خطتهم في إعادة وريثٍ لداود إلى مايشبه العرش في

(*) في ترجمة جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة: «من ازدرى بيوم الأمور الصغيرة»، ومنها أخذنا ترجمة العنوان الفرعي لهذا المقطع، علماً أن الترجمة الانجليزية التي يورها الكاتب هي «يوم البدايات الصغيرة».

نوعٍ من التحريض على الفتنة والعصيان وخرق المقام والمنزلة؟ هل انقلب الشعب على زربابل لسبَبٍ ما؟ هل قام الكاهن العظيم بنوعٍ من الانقلاب؟ كلّ مايعلّمه المؤرّخون، ومايعلمه أيّ قارئ يقرأ النصّ عن كثب، هو أننا لانعود نسمع بزرّبابل المخلّص أبداً وأنّ الصمت الذي ابتلعه قد ابتلع سلالة داود أيضاً.

إن مناداة الله بحاكمٍ مُوَكَلٍ من قِبَل الفرس مخلّصاً تبدو شبيهة بمناداة دون كيشوت بألدونزا لورنزو، الفلاحة الخادمةَ، سيدته النبيلة دولسينيا دِلْ توبوزو. ويعترف الله بأنّ الهيكل الجديد الذي ألحّ عليه قد قوبل بشيء من الهزء والسخرية. فهل سَخِرَ اليهود من زربابل أيضاً؟ ليس التنخ بعيداً عن روح الفكاهة والدعابة، لكن هذه الروح لايمكن أبداً أن تكون على حساب الله. وذلك التنافر الذي يصوّره سيرفانتس تصويراً كوميدياً، وإنْ كان فيه شيء من الحِدَّة، يظهر هنا حادّاً لاذعاً وحسب لاتمسّه الكوميديا إلا مسّاً وبصورة غير مقصودة، كما هو الحال في كلمات الربّ الأخيرة لزكريا: «في تلك الأيام، سيتمسَّك عَشْرَةُ أناسٍ من جميع ألسنة الأمم بذيل إنسان يهوذا قائلين: إننا نسير معكم، فقد سمعنا أنّ الله معكم» (زكريا 8: 23).

إنّ أناس يهوذا الذين يعدهم الله هذا الوعد هم ذريّة بني يهوذا الذين وعدهم بأن تكون عودتهم من بابل مسيرةً ظافرةً عبر الصحراء، خروجاً جديداً وخلقاً جديداً يجعلان الأمم جميعاً تتدفّق إلى صهيون لتعبد الإله الواحد وتُثْري الأمة التي تقدّم خدّامه من الكهنة. ذلك الوعد كان مثيراً، لكن نقضه بادٍ صراحةً ولاسبيل إلى إنكاره. فلماذا إرسال عشرة من غير المختونين مع كلّ يهوديّ متمّسكين بأهدابه إلى مستعمرة يهودية على حافة المجاعة، بشهادة الله نفسه؟

إنَّ الله نفسه يبدو جائعاً، بالمعنى المجازي طبعاً، في سفر النبيّ الثالث من أنبياء مابعد السبي، ملاخي. فالديانة لم تؤدِّ أيَّ طِقس أو أيّ مشهد تمثيلي يمثّل إطعام إلهها. فالكهنة واللاويون كانوا يأكلون طعام التقدمات التي تُقَدَّمُ لله. فذلك كان حقّهم، والجميع يعلمون أنهم كانوا يفعلون ذلك. غير أنّ الله يطلق صرخة تذمّر وشكوى، في ثلاثة إصحاحات من نهاية السفر الصغير الذي يختتم الأنبياء جميعاً، تذمّر من النوعية الرديئة للحيوانات التي تُقَدَّم إليه، وهو تذمّر يتعارض بحدّة مع سخرية الله المعهودة تجاه هذا الأمر. فقد سبق له أن قال لأشعيا: «مافائدتي من كثرة ذبائحكم؟

قَدْ شَبِعْتُ من مُحْرَقَاتِ الكِباشِ
وشَحم المُسَمَّنَاتِ؛
وأصبحَ دَمُ العجول،
والحملان، والتيوس لايُرضيني». (أشعيا 1: 11).

وقد تكرر ذلك في أسفار جميع الأنبياء الرئيسيين والثانويين إلى الآن حتى صار كاللّازمة. غير أنّ الله يقلب هذه اللازمة رأساً على عقب في كلامه إلى ملاخي:

الابنُ يُكْرِمُ أَبَاهُ، والعبد يكرم سيّده. فإنْ كُنتُ أنا أباً، فأين كرامتي؟ وإنْ كنتُ سيداً، فأين مهابتي؟ قال لكم ربّ الجنود، أيها الكهنة، المُزْدَرون اسمي. وتقولون: بمَ ازدرينا اسمك؟ بأنّكم تقرّبون على مذبحي خبزاً نجساً. وتقولون: بمَ نجّسناك؟ بقولكم إنّ مائدة الربّ مُزْدراةٌ. إذا قَرَّبْتُمْ الأعمى ذبيحةً، أفليس ذلك شرّاً؟. وإذا قرّبتم الأعرج والسقيم، أفليس ذلك شرّاً؟ قَرِّبْهُ لحاكمك؛ أفيرضى عنكَ أو يقبل وجهك؟ قال ربّ الجنود. (ملاخي 1: 6 - 8).

ينبغي أن نتذكّر أنّ الله لم يطلب من الإنسان في البداية أن يعبده ولم يتوقّع منه ذلك. فرواية الخلق الأولى لم تشتمل إلّا على الأمر بالنمو والتكاثر والسيطرة على العالم. ولم يكن هنالك أيّة مُحرّمات. أما رواية الخلق الثانية فأضافت تحريماً واحداً، هو الأكل من شجرة معرفة الخير والشرّ. ولانجد كلمة واحدة عن عبادة الربّ أو تمجيد اسمه. كما لانجد كلمة واحدة بهذا الشأن تُوَجَّه لإبراهيم، أو إسحق، أو يعقوب، أو يوسف. فالعبادة، العبادة الحصريّة فعلاً، لاتُطْلَبُ من بني إسرائيل إلا مع موسى؛ ولكن حتى آنئذٍ كان واضحاً من استعداد الله الجامح لإلغاء العهد أنه ماكان بحاجة لهذا الأمر الذي يطلبه. فالعهد مع إبراهيم كان عهد خصوبة؛ ومع تزايد أعداد الأمّة المتحدّرة من إبراهيم، كان من الضروري بذل الغالي والرخيص للحفاظ على الحدود التي تفصل تلك الأمّة عن غيرها من الأمم التي يعزز الله خصوبتها أو يضمنها. وكانت العبادة جزءاً من ذلك الحفاظ على الحدود؛ كانت وظيفة مرتبطة بالعهد؛ تعمل على إبقاء إسرائيل أمّة منفصلةً. لكن الله لم يطلب العبادة على نحو شخصيّ أبداً. أما الآن فيبدو أنه يطلبها على هذا النحو.

وطلبه هذا يضعه وإسرائيل في ظروف احتياج متبادل واحدهما إلى الآخر. ويبدو أنّ كليهما قد فقدا تلك القدرة التي كانا يتمتعان بها ذات مرّة. وحين يخاطب الله إسرائيل بطريقة الواعظ الذي يشتكي من الجَمْع، فإننا نُحِسُّ أنَّ كليهما في حالة عِسْرٍ وعوز:

أَيَسْلُبُ البشرُ اللهَ؟ فإنّكم سلبتموني. وتقولون: «ماذا سلبناك؟» العشور والقرابين. قد لُعِنْتُم لَعْناً، ثمّ أنتم تسلبونني؛ أنتم الأمّة كلّها. هاتوا جميع العشور إلى بيت الخزانة، ليكون في بيتي طعام؛ وجرّبوني بذلك، قال ربّ الجنود، ألا أفتح لكم كوى السماء وأفيض عليكم بركةً حتى لاتُوسَعَ. (3: 8 - 10).

ومن اللافت كثيراً، أننا نسمع في خضّم هذه الشكوى أول إشارة واضحة تماماً دون لَبْس أو إبهام يشير بها الله إلى نفسه بوصفه أنثى:

وهذا أيضاً صنعتم. غَشَّيْتُم مذبح الربّ دموعاً، وبكاءً وعجيجاً حتى إنّي لاألتفتُ إلى التقدمةِ مِنْ بَعْدُ ولاأَقْبَلُ من أيديكم شيئاً مَرْضياً. وتقولون: «لماذا؟» لأنّ الربّ كان شاهداً بينك وبين امرأة صَبَائك، التي غَدَرْتَ بها، وهي قرينتك وامرأة عهدك. أليسَ

واحدٌ صنعها وهي بقيّة روحه؟ وماذا يطلبُ هذا الواحد؟ زَرْعاً لله. فاحفظوا روحكم، ولاتَغْدُر بامرأة صبائك. إذا أبغضتها فطلّقها(*)، قال الربّ إله إسرائيل، لكن الجور يغطي لباسه، قال ربّ الجنود. فاحفظوا روحكم ولاتغدروا. (2 - 13 - 16).

في **أشعيا**، كان الربّ هو الزوج وإسرائيل زوجة صبائه أو شبابه، التي ينبذها ثم يعيدها من جديد ويغفر لها ويحنو عليها. أما الآن، فالله هو الزوجة وإسرائيل الزوج.

إن هذا المقطع، والذي هو تقريباً آخر كلمة يقولها الربّ عن طريق الأنبياء، يطرح على نحو فريد لايضاهيه أيّ مقطع آخر مسألة البحث الضروري عمّا إذا كان بين الشخصيات التي اندمجت في شخصية الله الجامعة شخصية إلهة أنثى. بيد أنّ علينا أن ننتبه، قبل التطرّق لهذه المسألة، إلى شخصية المرأة المحتقَرة والمسحوقة على نحو مطّرد في المجتمع الإسرائيلي القديم. فحين أعلن الربّ حكمه على إسرائيل، ذلك الحكم الذي ركّز على بنات صهيون المتغطرسات والمتبرّجات، تنبأ بفوضى عقابية ميزتها أنّ النساء يعتلين سدّة السلطة:

شعبي - مُسَخَّروهُ أولادٌ،

والنساء يتسلّطن عليه.

يا شعبي، إنّ مرشديك هم يُضِلُّونَكَ،

وَيُعَفُّونَ طريق مذاهبك. (أشعيا 12:3)

قبل ذلك بكثير، حين ألقت امرأةٌ من مدينة تاباص المحاصرة حجر رحى على رأس الملك المتمرد أبيملك وشدخت جمجمته شدخاً قاتلاً، دعا لساعته غلامه حامل سلاحه وقال له: «اسْتَلَّ سيفَكَ واقتلني، لئلا يُقَال عنّي: إنَّ امرأةً قَتَلَتْهُ» (قضاة 9: 54). والحقيقة أن موقف الله وموقف أبيملك من النساء هما الموقف ذاته تماماً. فوجود امرأة حاكمة، أو امرأة محاربة، هو إما معصية أو خزي وعار.

ليس كلّ النساء محتقرات، بالطبع. فيَاعِيلُ امرأة حَابَر القيني تُبَارَك في ترنيمة دبورة وباراق (قضاة 5) لأنها «قبضت كفُّها على وتدٍ ويمينها على مِيتدة الصُنّاع وضربتْ سيسرا [القائد الكنعاني، وعدو إسرائيل بعد أن كان حليفها لفترة] فشدخت رأسه وحطّمت وخرقت صدغه» (قضاة 5: 24 - 27). كما أنّ صورة بتشابع، التي تخطط بنجاح لأخذ عرش إسرائيل لابنها، سليمان، من أكبر أبناء داود، أَدُونِيَّا، هي صورة إيجابية حميدة. وينطبق الشيء ذاته، بالطبع، على رفقة التي ترسم مع يعقوب لسلب عيسو حقوقه. وأيّاً كان حكم القارئ المعاصر على هذه الأفعال ورأيه بها، فإنّ **التنخ** لايشجبها. وهي أفعال توضح أن النساء كنّ فاعلات ونافذات في المجتمع الإسرائيلي القديم في بعض الأحيان على الأقل. ولاحاجة بنا أبداً لتقديم أمثلة أخرى أبسط وأبعد عن الأذى والخطر، مثل حنّة التي صلّت وتضرّعت للربّ أن يرزقها ابناً ثم شكرت

(*) - في ترجمة جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة: «لايغدر أحد بامرأة شبابه، لأنه يكره الطلاق»، وفي الترجمة الانجليزية التي يوردها جاك مايلز: «لأنّ الله يكره الطلاق».

الربّ ببيان يمسّ المشاعر، أو أبيجائيل، التي تثق بالربّ وبداود في آنٍ معاً.

بيد أنّ السؤال الأهم لايتعلق بماإذا كانت النساء قد أحرزنَ سلطة في أي يوم من الأيام ضمن المجتمع الإسرائيلي بل يتعلق بما إذا كان ثمة إلهة أنثى داخل شخصية إله إسرائيل. هل الله أنثى فضلاً عن كونه ذكراً، أمّاً فضلاً عن كونه أباً، مطركاً فضلاً عن كونه بطركاً، زوجةً فضلاً عن كونه زوجاً، وهلمجرا؟

لقد لفت نقّاد التاريخ الانتباه إلى أنّ الإله الكنعاني القديم، إيل، إله السماء الذي أُدْمِجَتْ شخصيته في شخصية الربّ الإله، قد كان لديه رفيقته، عشيرة، التي ولدت هولاتٍ أو وحوش لتقارع بعل، منافس إيل الشاب، والتي هي أيضاً ربّة للخصوبة والأمومة بصورة عامة. ونتيجةً لهذا التماهي مع إيل، فقد أمكن لإله إسرائيل أن يَرِثَ عشيرة، إذا جاز القول؛ وثمة بضع آيات (قليلة جداً، في الحقيقة) يوصف فيها إله إسرائيل بأنه ذكر وأنثى في جملتين متتاليتين، الأمر الذي يمكن أن يعني ضمناً أنّه زوج أو ثنائي إلهيّ. ومن هذه الآيات، ثمة الآية 32: 18 من **سفر التثنية**، التي تَرِدُ في ترنيمة يرنّمها موسى وغالباً ماتُقْتَبَسُ ويُسْتَشْهَدُ بها:

الصَّخْرُ الذي وَلَدَكَ تَرَكْتَهُ،
والإله الذي أَنْشَأَكَ نَسِيتَهُ.

لعل الجملة الثانية في هذه الآية قد كانت في الأصل: «**والشجرة** التي أنشأتك نسيتها»، فالصخرة والشجرة أو المذبح الحجري والعمود الخشبي يقابلان الزوج إيل (يهوه) وعشيرة. غير أنّ يهوه وعشيرة إذا ماكانا زوجاً في يوم من الأيام، فإنهما قد كفّا عن كونهما كذلك كما يبدو. فيهوه، الربّ، من غير زوجة أو قرينة، ونصّ **التَنَخ** لاينفكّ يقيم الصلة بين عشيرة وبعل لابين عشيرة ويهوه. ولعلّ يهوه قد شارك إيل بعشيرة يوماً، ثم طلّقها وصارت عشيرة المطلّقة إلى بعل وحده، مهما يكن هذا القول بعيداً عن الدقّة والبرهان.

ولكن لعلّ علاقة الرب بعشيرة والأنوثة لم تنته بمجرد أنها لم تعد زوجته، فعلاقة الرجل الذي يطلّق بالنساء تختلف عن علاقة الرجل الذي لم يسبق له أن تزوّج. والحقيقة أن الشيء الطبيعي الذي غالباً ما يُقْرَن بعشيرة ويتداعى معها هو الشجرة أو تمثيلها الذي تشتمل عليه السارية المقدّسة. ففي **إرميا** 17: 1 - 2، نجد:

خطيئة يهوذا مكتوبة
بقلمٍ من حديدٍ،
بظفرٍ من السامور منقوشةٌ
على ألواح قُلُوبِهِمْ،
وقرون مذابحهم،
فإنّ بنيهم سيذكرون

مذابحهم وعشتاروتهم(*) [àšerim]
عند الأشجار الخضراء،
على الإكام العالية

إن الاسم النكرة العبري àšerah (وجمعه àšerim)، والذي يعني «السارية» في هذا المقطع، هو أيضاً اسم الإلهة.

والحجر والخشب، بوصفهما تمثيلين مقترنين للإله والإلهة، هما أمران أساسيان في الديانة الكنعانية. وهاهو إرميا 2: 27 يهزأ بهما كزوج:

لِقَوْلِهِمْ للخَشَبِ: «أنتَ أبي»،
وللحَجَرِ: «أنتَ وَلَدْتَني».

ومن الجدير بالذكر أنّ الحجر، وهو عنصر ذكريّ، مقبول تماماً في عبادة الربّ الإله على هيئة مذبح حجري. أما الخشب، بهيئة عمود أو سارية، فهو غير مقبول؛ ومع ذلك فإن النصّ يوضح أنّ السارية قد بقيت مستخدمة كقطعة من أثاث العبادة تُنْصَب إلى جانب مذبح الربّ الحجري، وأنّ الشجب والتحذير المتواصلين لم ينفعا في ذلك بشيء. فما دلالة ذلك، وإلام يشير؟ وماعلاقة ذلك كلّه بشخصية الله؟

إنها تشير إلى أنّ الربّ الإله حين أصبح لاجنسياً (أو كفَّ عن كونه جنسياً)، لم يندمج - ليس مباشرةً، على الأقل - مع زوجته السابقة ليصبح في سياق ذلك ذكراً وأنثى على السواء، أو كائناً ثنائي الجنس، بل طلّق زوجته وحاول أن يستبعد ماهو أنثوي من شخصيته. وهذا الاستبعاد لعشيرة هو في الحقيقة ردّة فعل انفعالية عنيفة من جانب الربّ، وليس أقلّ من ذلك أبداً. فأسوأ جريمة اقترفتها إسرائيل، بنظر الربّ، الجريمة التي دفعته في النهاية إلى تدمير أورشليم ثم محق البقية الباقية من يهوذا، هي قرار الملك مَنَسّى المشؤوم أن يضع تمثالاً لعشيرة في هيكل الربّ:

وأقام [مَنَسّى] تمثال العشتاروت الذي صنعه في البيت الذي قال الربّ عنه لداود ولسليمان ابنه: «في هذا البيت وفي أورشليم، التي اخترتُها من جميع أسباط إسرائيل، أجْعَلُ اسمي مدى الدهر»... فتكلّم الربّ على ألسنة عبيده الأنبياء قائلاً: «لأجل أن مَنَسّى ملك يهوذا صنع هذه الأرجاس وفعل أسوأ من جميع ماصنعه الأموريون قبله، وآثَمَ يهوذا أيضاً بأقذار أصنامه، لذلك، هكذا قال الربّ، إله إسرائيل: هاءنذا جالبٌ على أورشليم ويهوذا شرّاً كلُّ من سَمِعَ به تَطِنُّ أذناه. وَأَمُدُّ على أورشليم مِطْمَرَ السامرة [التي فُتِحَتْ ودُمِّرَت قبل ذلك] وشاقولَ بيتِ أَخآبَ. وأمسح أورشليم كما يُمْسَحُ الصَّحنُ، يُمْسَحُ ويُقَلَّبُ على وجهه. وأَخْذُلُ بقيّة ميراثي وأُسْلِمُهُم إلى أيدي أعدائهم» (الملوك الثاني 21: 7 - 14).

(*) - في ترجمة جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة: «مذابحهم وسواريهم».

ولكن على الرغم من ردّة فعل الرب الساحقة على السماح لإلهةٍ بأن تشاركه بيته، إلا أنه يبقى الخالق الذي سبق له أن قال: **«لنصنع الإنسان على صورتنا، كمثالنا»** ثم انهمك في خلق الأنثى إضافةً إلى الذكر. وماقد يبدو للنقد التاريخي مجرّد كِشرة بالية قديمة من لغةٍ أسطورية هو بالنسبة للنقد الأدبي واقعة حصينة تسهم في رسم الشخصية شأنها شأن غيرها. فالذكر البشري لايمثّل وحده صورة الله، وإنما الذكر والأنثى معاً وفقط معاً. وازدواجية الصورة هذه لابدّ أن تضاهيها بعض الشيء ازدواجية في الأصل. وهذه الواقعة هي مايفرض علينا الكلام على طرد الأنثى من شخصية الله طرداً لاعلى غيابها من شخصيته غياباً. وهذا الطرد هو مايضفي الإثارة والانفعال على السارية بوصفها أُحفوراً طقسياً، أو شيئاً مبهماً يحمل اسم الإلهة الذي لم يُنسَ، ويرمز في ذاكرة من يعبدون الله إلى ماكان عليه الله مرّةً أو مايمكن أن يكون عليه.

وتشير السارية إلى السبب الذي يجعل مصطلح **لاجنسي** مصطلحاً غير دقيق في حالة الربّ، على الرغم من كونه مفيداً وربما لابدّ منه. فالربّ ليس كائناً محايداً أو مُحَيَّداً، ولاهو بالطبع مبدأً مجرّداً أو لاشخصياً، كما أنّه ليس روحاً كونيّة أو قوّة حيوية. فهو كائن ذكر لاأهل له، ولازوجة، ولابنين ولاعلاقات جنسية من أيّ نوع. وهو مدمّر فضلاً عن كونه خالقاً، مُشْعِلٌ للحروب فضلاً عن كونه مُشَرِّعاً، حاكم منعزل فضلاً عن كونه صديقاً حميماً، تكوّن عن طريق الجمع والتركيب، ثمرةُ شخصياتٍ إلهية سابقة عديدة. غيرِ أنّ الطرح أيضاً يلعب دوراً في تشكيل شخصية الربّ. وهويّته تتحدد على نحو حاسم بما يُنْكر عليه أو يُطْرَح منه. والسؤال الآن **هل طُرِحَتْ منه الأنوثة؟**

يبدو أنّ الجواب الأفضل هو نعم، **لكنها لم تُطْرَحْ تماماً**، وأنوثته المُنْكَرَةُ عليه سوف يُعاد التأكيد عليها مع انقلاب آخر مفاجئ في تاريخه. والربّ الإله مع السارية المنتصبة إلى جانب مذبحه هو أشبه برجل مكتمل الرجولة يحمل جزدان امرأة. ومثل هذا الأمر يكفي لدفع المرء إلى الشكّ، كائنةً ماتكون شخصية الله الظاهرية.

ومع التسليم مقدَّماً بكلّ هذا، وعلى الرغم من الحنان الذي نجده في مقاطع كثيرة من أسفار الأنبياء، فإنّ من الخطأ القول عند هذا الموضع في قصته إنّ الله هو أم وأبّ على السواء، أنثى وذكر على السواء. صحيحٌ أنّ الصورة الأمومية في آيات مثل **أشعيا** 66: 12 - 13 هي صورة واضحة شفافة:

هآءنذا أُميلُ إليها [أورشليم] السّلامَ كالنهر،
ومَجْدَ الأُمَم كالوادي الطافح؛
فترضعون، وفي الحِضْنِ تُحْمَلون،
وعلى الركبتين تُدَلَّلون.
كمن تُعَزّيه أمه،

كذلك أُعَزّيكُمْ أنا؛

وفي أورشليم تُعَزّون.

غير أنّها مجرّد صورة. واستخدام الله الصورة الأموميّة في بعض الأحيان في كلامه مع الأنبياء على نفسه هو أمر أقلّ جدارةً بالانتباه من تجنّبه المديد لاستخدام الصورة الأبوية والأمومية على حدٍّ سواء. وباستثناءٍ واحد ووحيد هو **صموئيل الثاني** 7، فإنّ كلا هذين النوعين من التخييل غائبان تماماً بدءاً بـ **التكوين** وحتى **الملوك الثاني**. واعتباراً من **أشعيا**، يأخذ الله بالكلام على نفسه بوصفه زوجاً، وعاشقاً، وراعياً، وفادياً، وأشياء أخرى كثيرة. وإذا ماكان الاندفاع متّجهاً صوب الحنان واللطف على نحو واضحٍ لاسبيل لإنكاره، إلا أنّ هذا الاندفاع لاينمّ بحدّ ذاته على تأنّث، خاصةً وأن آلهات الشرق الأدنى كُنَّ في الغالب شرساتٍ ضاريات.

قلنا من قبل إن الربّ الإله ليس أباً إلا بالتشبيه والقياس. وهو حين يأخذ بالكلام على نفسه بوصفه أمّاً، فإنه ليس أمّاً أيضاً إلا بالتشبيه والقياس. والاستعارة التي يختارها كيما يستخدمها على نفسه في أية لحظة محددة لابدّ أن تعكس مايريد قوله عن نفسه في هذه اللحظة. ولكنَّ الاستعارات المختلفة قد تتابع سريعة واحدتها خلف الأخرى. ففي **ملاخي** 2، وقبيل أن يتكلّم الله على نفسه بوصفه زوجةً لإسرائيل، نجد أن ملاخي يتكلّم على الله بوصفه أباً لإسرائيل: «أليسَ أبٌ واحدٌ لجميعنا؟ أليس إلهٌ واحدٌ خَلَقَنا؟» (2: 10).

ونحن لانعني بقولنا هذا أنّ كلّ مايقوله الله عن نفسه هو تشبيه وقياس. فالله خالق بالفعل لابالقياس، وعهده مع إسرائيل هو اتفاق فعلي. وعلاوةً على ذلك، فإنه ذكر بالفعل وليس أنثى، وذلك بالمعنى المتعلق برسم الشخصية ومعالمها لابالمعنى التناسلي. ولأنه يقدّم نفسه في بعض الأحيان بشكل بشريّ هو شكل ذكري على الدوام، فإن من الممكن القول إنّ له أعضاء ذكرية؛ لكنها محرومة لديه من أية وظيفة تناسلية. وكلّ هذه الأمور التي تبدو فريدة مميّزة تُسْهِمُ في تحديد هويته وشخصيته.

ومن ثمّ يتغيّر حتى هذا. ففي أعقاب عودة بني يهوذا من أسرهم البابلي، سيصبح الله أكثر خنوثةً بالتدريج. والأنوثة القائمة على التشبيه والقياس والتي ينطوي عليها رسمه لشخصيته كامرأة مهجورة ـ وهذه أنوثة ضعف، بالطبع ـ ليست دون صلة مع التغيّر العميق القادم. بل هي شرط لهذا التغير وتمهيد له. أما الآن فإنَّ الله ليس أنثى ولاخنثى. ولعل أفضل وصف له هو وصفه بأنه ذكر عفيف ومطرود، حتى حين يقارن نفسه بزوجة لاسَنَد لها، والجواب عن السؤال **هل ثمّة إلهة داخل هذا الإله؟** ليس **لا** وإنما **ليس بعد.**

لقد سبق لنا القول في هذا الفصل إنّ تناول أسفار **حَجّاي، وزكريا، وملاخي** سوف يهيّء المسرح لردّ الإنسان المُشهَب على الله في **المزامير، والأمثال، وأيوب.** ولهذا ألقينا الضوء على مجموعة من المقاطع تضع أنبياء مابعد المنفى هؤلاء في تعارض صارخ مع أنبياء المنفى وماقبل المنفى، مقاطع تشير بوضوح إلى خيبة الأمل والاغتمام بين بني يهوذا وإلى ضيق الأفق غير

المألوف وحدّة النبرة لدى الله. فالوعود التي وعدها الله على لسان أشعيا والأنبياء الأولين لم يوفَ بها. وأُعيد قيام مايشبه حياةً قومية، لكن ذلك كان شَبَهاً وحسب بالنسبة لأولئك الذين لاتزال ذاكرتهم صافية. ولقد وجد كلّ من بني يهوذا وإلههم أن التاريخ قد عدّل هويتيهما كثيراً. غير أنّ ثمّة مقاطع أخرى في أسفار هؤلاء الأنبياء الثلاثة تنطوي على مزيد من الأمل قياساً بالمقاطع التي أوردناها، وثمة غيرها، وخاصة في **زكريا** 9 ــ 14، يأخذ فيها الأمل شكلاً خاصاً من القيامة. ولابدّ من كلمة إضافية عن هذا الأمر.

القيامة هي رؤيا مُلغَّزة لدمارٍ وشيك يتلوه تدخّلٌ إلهيٌّ حاسم ونهائي مع نهاية الزمان. وتاريخياً، فإنَّ القياميّة هي نوع من النبتة الغريبة التي برزت للوجود في يهوذا من الأرض المحروقة للنبوة المخْفِقَة. ونبوءاتها مرموزة ومُشَفَّرة وبالأحرى مبهمة جزئياً وملغّزة على نحوٍ متعمَّد لكي تضلّل مضطهدي بني يهوذا ولاحقاً مضطهدي اليهود الغرباء، من جهة، ولكي تجدِّد إيمان الأمّة بقدرة إلهها وبفرادتها القومية، من جهة أخرى، في وقتٍ تشير فيه الدلائل جميعها إلى العكس. وهي عالمية في وسعها، تعكس إدراكاً صار في حينه متطوراً بأنّ مستقبل يهوذا ومستقبل أمم العالم الأخرى مترابطان لايقبلان الانفصال. وهي، عموماً، أكثر وسعاً من النبوة في وعودها لكنها أشدّ إبهاماً أيضاً. وكما سارت مطالب الله النوعية (الهيكل، والأعشار، وحيوانات التقدمة الأجود، وما إلى ذلك) باتجاه مزيدٍ من البساطة والتواضع، فإنّ وعوده وتهديداته سارت باتجاه مزيد من العظمة والتكلّف. غير أنّ ماحَمَى القيامية من ضربات النقض التي عانت منها النبوّة لدى عودة بني يهوذا هو أنّ «يوم الربّ» الذي تتنبأ به القيامية لم يُحَدَّد موعده على وجه الدقّة على الرغم من الإيحاء الدائم بأنه قريب.

والحقيقة أنّ اللحظات القيامية أو قبل القيامية في **زكريا** ليست اللحظات الوحيدة من هذا النوع في أسفار أنبياء **الكتاب المقدّس**. فثمة مقاطع قيامية في الإصحاحات الأخيرة من **أشعيا**، وفي **حزقيال**، وغيرهما. غير أنّ اللافت للانتباه أنّ شدّة الميل القياميّ ـ الميل إلى الترميز والتشفير والإرجاء ـ لم تخمد مع عودة بني يهوذا، الأمر الذي ينمّ على استيائهم العميق من طابع هذه العودة، وهو استياء ثمّة الكثير من الدلائل التي تدلّ عليه في **حَجّاي**، **وزكريا**، **وملاخي**، كما رأينا.

أمّا ماتفيده القيامية، بوصفها قولاً عن الله، فهو أنّه منشغل بالدمار الوشيك انشغالاً متزايداً باطّراد وأنه يميل إلى ترميز مايقوله عن هذا الدمار. فلننظر في هذا المقطع الذي يعبّر عن القيامية بوصفها تنبؤاً مُرَمَّزاً بالدمار:

هكذا قال الربُّ إلهي: «ارعَ غَنَمَ القتل. الذين يقتلهم مالكوهم ولايُعَاقَبون؛ وكلُّ من يبيعُهُم يقول: تبارك الربّ، فإني قد استغنيت؛ ورُعَاتُهُم لايشفقون عليهم. فأنا أيضاً

لأُشْفِقُ مِنْ بَعْدُ على سكّان الأرض، يقول الربّ. بل هآءنذا أُسَلِّم البَشَرَ كلَّ واحدٍ إلى يد صاحبه، وإلى يد ملكه؛ فيضربون الأرض، ولاأُنقِذُ من أيديهم».

فَرَعَيتُ غَنَمَ القتل، رَعَيْتُ بائسي الغنم. وأخذتُ لي عَصَوَيْن؛ فَسَمَّيتُ الواحدة «نعمة»، وسمّيت الأخرى «حِبَال». ورعيت الغنم. وأَبَدْتُ الرُّعَاةَ الثلاثَةَ في شهرٍ واحد. إنّ نفسي ضجرت منهم، ونفوسُهُم أيضاً سَئِمَتْ مِنّي. وقلتُ: «إنّي لاأرعاكم. فمن يَمُتْ، فليَمُتْ؛ ومن يُخْذَلْ، فليُخْذَلْ؛ والبقيّة فليأكل بعضها لحم بعض». وأخذتُ عصاي نعمة، وشَقَقْتُها، لأَنْقُضَ عهدي الذي بَتَّهُ مع جميع الشعوب. فَنُقِضَ في ذلك اليوم، وهكذا عَلِمَ بائسو الغنم، الحافظون لعهدي، أنّها كلمةُ الربّ. وقلتُ لهم: «إنْ حَسُنَ في عيونكم، فهاتوا أُجْرَتي؛ وإلّا، فامْتَنِعُوا». فَوَزَنُوا أُجْرَتي ثلاثين من الفضّة [ثمن عبد]. فقال لي الربُّ: «أَلْقِهَا إلى الخزّافِ» ـ ثمناً كريماً ثَمَّنُوني به. فأخذتُ الثلاثين من الفضّة وألقيتها في بيت الربّ إلى الخزّاف. وشققتُ عصاي الأخرى حِبَالَ، لأَنْقُضَ الإخاءَ بين يهوذا وإسرائيل.

وقال لي الربّ: «عُدْ فَخُذْ لكَ أدواتِ راعٍ أحمق. فهآءنذا أُقيمُ راعياً في الأرض لايَفتَقِدُ المخذولَ، ولايَطْلُبُ المطرودَ، ولايَجْبُرُ المكسورَ، ولايُرَبّي القائم، بل يأكل لحم السِّمَانِ، وَيَهْشِمُ أظلافَها.

ويلٌ للراعي الفَسْلِ،
الذي يُهمِلُ الغَنَمَ!
سيكونُ السيفُ على ذراعه
وعلى عينه اليمنى!
فَتَيبَسُ ذراعه يَبَساً،
وَتكِلُّ عَيْنُهُ اليمنى كَلَالَةً!» (زكريا 11: 4 ـ 17)

من هو الراعي؟ من هم الباعة والمشترون؟ لماذا تُسَمّى العصوان نعمة وحبال؟ ماالعهد المنقوض؟ مامعنى الأجرة والإلماع إلى ثمن العبد؟ من هو الراعي المفترس الذي تتنبّأ به الآيات الأخيرة؟ ومتى سيحدث كلّ هذا، أم أنه حادث وجارٍ؟ هذا المقطع هو مجاز لعله لم يكن يوم كُتِبَ أقلّ إبهاماً منه الآن. ولعلّ كلّ عنصر من عناصره يتوافق مع مرجع معين في العالم الواقعي. غير أنّ أمر هذه المراجع مختلف هنا عنه في الأنبياء السابقين، فهي ترد هناك وروداً أما هنا فيُلْمَع إليها إلماعاً أو يُرَمَّز ترميزاً.

لقد استخدم الله الاستعارة بحريّة في كلامه إلى الأنبياء السابقين وعلى لسانهم، لكنه لم يستخدم المجاز إلّا لماماً. والمجاز شكلٌ مناسب للتورية والمواربة، لكن الله لم يكن يرغب في أن يوارب. ولم يَبْدُ مهتماً، كما هو هنا، بأن يُبْدي ويخفي في الوقت ذاته. وحين حكى النبيّ مجاز النعجة الصغيرة لكي يُخْجِلَ داود بعد قتله أوريّا، قضى الربّ أن يفسّر النبي المجاز مباشرة. وفي

أشعيا 5:1، يتكلّم النبي على «محبوبي» و«كَرْمِهِ»، لكنه يسارع في الحال إلى فكّ هذه الرموز:

إنَّ كَرْمَ رَبِّ الجنود
هو آل إسرائيل،
وأُنَاسُ يهوذا
هم غَرْسُ نعيمه؛
وَقَدِ انتَظَرَ الإنصافَ،
فإذا سَفْكُ الدماءِ؛
والعَدْلَ،
فإذا الصُّرَاخُ! (أشعيا 5: 7)

أمّا في مجاز الرعاة الأشرار، في **زكريا**، فلانجد مثل هذا الفكّ للرموز، والسبب واضح للعيان؛ فالربّ يُخْفِي. وإسرائيل التي تدرك أنه يُخفي، يتنامى عداؤها لمؤسسة النبوّة بالذات.

وها هو الإصحاح الثالث عشر من **زكريا** يضع النبوة مع الوثنية والنجاسة في قائمة قصيرة تضمّ الممارسات التي ستُمحى في «يوم الرب»، وذلك على نحو استثنائي وفريد لم نعهده من قبل:

ويكون في ذلك اليوم، يقول ربّ الجنود، أنّي أستأصِلُ أسماء الأصنام عن الأرض، فلا تُذْكَرُ مِن بَعْدُ؛ وأزيلُ الأنبياء أيضاً والرّوحَ النَّجِسَ عن الأرض. فيكون إذا تنبّأ أحدٌ فيما بَعْدُ، أنْ يقولَ له أبواه اللذان وَلَدَاهُ: «لاتحيا، لأنّكَ نَطَقْتَ بالزّورِ باسم الربّ»؛ فحين يتنبأ يَطْعَنُهُ أبوه وأمّه اللذان وَلَدَاه. ويكون في ذلك اليوم أنَّ الأنبياءَ يَخْزَوْنَ كلٌّ واحدٍ من رؤياه إذا تنبّأ؛ ولايَلْبَسُون رداءَ الشَّعَرِ ليكذبوا، وإنّما يقول: «لستُ أنا نبيّاً، أنا رَجُلٌ حَرَّاثُ أرضٍ؛ لأنَّ إنساناً اقتناني منذ صَبَائي». (زكريا 13: 2 ـ 5).

النبوّة غلطةٌ لن يكررها الربّ مرّةً أخرى.

وإلى جانب ميلِ الله إلى إخفاء نواياه ومقاصده، فإن ميله إلى التواني عند أوجه الدمار وليس أوجه الترميم في الأحداث العظيمة القادمة هو ميل له الأهمية ذاتها. ويشكّل الطوفان الذي دمّر العالم في **التكوين** 6 ـ 8 النمط البدئي لدمار العالم، وهو الدمار الوحيد الذي تمّ فعلاً ولم يقتصر الأمر على التنبؤ به وحسب. ولقد رأينا في حينه أنّ هذا الطوفان كان من عمل الله المدمِّر، وهو شخصية مميّزة تتعارض تعارضاً عميقاً مع شخصية الخالق ضمن شخصية الله الجامعة. وكان العهد مع إبراهيم، العهد الذي حلم بعض الأنبياء السابقين بتوسيعه ليشمل البشرية كلّها بطريقةٍ ما، مُشتَهَلَ حلِّ الصراع داخل الله. وحين خرقتْ إسرائيل العهد، تقوّض ذلك الحلّ من حيث المبدأ. وبوعد الله أن يعيد إسرائيل إلى أرض الميعاد، كان يَعِدُ أيضاً بأن يعيد تأسيس تسويته الداخلية الخاصة. وبما أنّه أخفق في إنجاز ماشَرَع به، وبما أنّ بني يهوذا العائدين وجدوا هذه

العودة مخيّبة للآمال ووجد هو معاملتهم له شحيحةً وهزيلة، فقد عاد الشكّ يلقي بظلاله على العهد من جديد، وعاد الجانب القاتم من الله حرّاً في تأكيد ذاته مرّةً أخرى. ولعلّ النبيّ حين يقبل دور راعي غنم القتل، في مجاز **زكريا**، يقوم، مجازياً، بدور الله؟ صوتُ مَنْ هذا الصوت الذي يقول: «مَنْ يَمُتْ، فَلْيَمُتْ؛ ومَنْ يُخْذَلْ، فليُخْذَلْ؛ والبقيّة فليأكلْ بعضها لحم بعض»؟ إنّ إبهام القائل هنا يُنذر بالشؤم كثيراً جداً، وكذلك حَوَمَانُ المقطع حول الدمار كما يحوم المجرم حول متجر الأسلحة.

ولقد سبق لنا القول، لدى تناول خروج إسرائيل من مصر وانتصار الربّ الإله على فرعون، أنه لو أمكن تلخيص **الكتاب المقدّس** بأكمله بكلمة واحدة لكانت هذه الكلمة هي **النصر**. وهذا القول يظلّ صحيحاً حتى في هذه اللحظة من التمزّق والتناقض في حياة الله. ففي **زكريا** 14، وهو الإصحاح الأخير في هذا السفر، ثمّة انتقال من وصف معارك القيامة إلى رؤيا سلام رائع ومُعْجِز حيث يتدفق الناجون من جميع الأمم إلى أورشليم ليسجدوا، وحيث يَعِدُ الربّ بأن يكون «قدسٌ للربّ» حتى على جلاجل الخيل. وهكذا يُخْفِقُ وَعْدٌ، فيحوم الخطر والتهديد، فيحيا وَعْدٌ ليوازن الخطر والتهديد؛ غير أنَّ الله، حين يبدأ صَمْتُهُ، خائب الأمل في شعبه كما هم خائبو الأمل في إلههم.

المُشِير

«اَللّهمّ، مَا أكْرَمَ أفكارك لديَّ!»

المزامير

تشكّل الصلوات المئة والخمسون التي يتألّف منها **سفر المزامير** نوعاً من الخلاصة لكثير مما سبقها في **الكتاب المقدّس**، مع أنها لاتلخّص كل شيء بالطبع. فكثير من الأحداث والقضايا المطروحة في الأسفار الستة والعشرين الأولى من **الكتاب المقدّس** (أي أسفار **البنتاتيك** الخمسة، وأسفار **التاريخ التثوي** الستة، وأسفار **الأنبياء** الخمسة عشر) تَرِدُ في **المزامير** إشارةً وتلميحاً. ويُنْسَبُ كثير من المزامير إلى الملك داود صراحةً، وبعضُ قليل من هذه المزامير يُربَط بمناسباتٍ محددة في حياة داود وسيرته، أمّا البعض الآخر فيشتمل محتوياته أو موضوعاته المطروقة على إشارات إلى المرّة الأولى التي قيل فيها المزمور أو أُنْشِدَ بالأحرى.

ومع مثل هذا التنوّع في المواضيع المطروقة والمناسبات يصبح من الصعب أن نحدد ما الذي تقوله **المزامير** معاً عن الله، فما بالك بأن نجعل ذلك القول خطوة تتقدّم بنا إلى الأمام في سيرة الله. غير أنّ هنالك عواملَ ثلاثة تخفّف كثيراً من هذه المصاعب. أولّ هذه العوامل هو أنّ جميع المزامير تَرِدُ في المضارع. ومع أنّ اللحظة التي كُتِبَ فيها مزمور معين قد تكون لحظة ماضيةً في الحقيقة، فإنّ الحفاظ على هذا المزمور وإيراده يشكّلان في الواقع نوعاً من الافتراض الضمني الذي يفيد بأنّ فكر هذا المزمور أو عاطفته لايزالان محتفظين بقيمتهما. وحين يُحَدَّد على نحوٍ واضح أن مزموراً معيناً يتعلّق بالماضي، فإنّ مايُفْهَم ضمناً هو أن تلك اللحظة الماضية والعاطفة التي تمّ التعبير عنها في حينه جديرتان بالاستعادة ولاتزالان محتفظتين بقيمتهما أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإنّ المزمور 58[*] هو مزمور قاله داود «عندما وجّه شاول رُسُلاً يترصّدون بيته ليقتلوه»، لكن العاطفة التي تنطوي عليها آياته الافتتاحية يمكن أن تُضْفَى بسهولةٍ على حالاتٍ أخرى:

أَنْقِذْني مِنْ أعدائي، يا أللهُ؛
ومِنَ الذين يقومون عليّ احْمِني
أنقذني من فاعلي الإثم؛
ومن رجال الدماء خلّصني. (مزامير 58: 2 - 3)

والعامل المخفّف الثاني هو أنّ عدداً كبيراً من المزامير لايحمل أيّة إشارةٍ أو تحديد للزمان أو

(*) - عدد المزامير هو مئة وخمسون، باستثناء قطعة غير قانونية زائدة ولاابتكار فيها، قد أضيفت في نهاية بعض المخطوطات اليونانية. وكل ماتبقى مشترك بين النصّ العبراني الأصلي والترجمة السبعينية التي تتبعها اللاتينية. لكن الترقيم يختلف منذ المزمور التاسع، المقسوم في النص العبراني إلى مزمورين هما التاسع والعاشر. ويحدث العكس عند المزمور المئة والتاسع والأربعين في العبراني حيث جمع في مزمور واحد المزموران 146 و 147 حسب التراجم، وهكذا يستقيم الترقيم في النهاية.

المكان. أما العامل الثالث فهو أننا نقرأ المزامير في اللحظة الأدبية الواحدة وإن تكن قد كُتِبَتْ في لحظات تاريخية مختلفة تماماً. ولعلّ بمقدورنا أن نقول عن المزامير ماقلناه عن الأنبياء حين عقدنا مقارنة بينهم وبين مراسلات قائد عسكري عظيم نقرؤها بعد انتهاء الحرب. فشخصية هذا القائد، كما تتكشّف عنها الرسائل، هي شخصيته أثناء الحرب؛ ولأننا لانكتشف إلا بعد الحرب ماتقوله هذه الرسائل عن شخصيته، فسيبدو لنا وكأن هذه الشخصية تتغير بعد الحرب. غير أنّ المزامير غالباً ماتُقْرأ وكأنها لقاءات أو مقابلات مع أشخاص مغمورين لامراسلات مع شخص عظيم: جنود مشاة ومُكَلَّفون غفل الأسماء يقدمون شهاداتهم عن شخصية قائدهم بقوة إقناع شديدة، لامن خلال مايقولونه عنه بل من خلال مايقولونه له. وما يلفت الانتباه هو أنهم جميعاً يبدون وكأنهم قد كلّموه في مناسبة أو أخرى، عظيمة أو عادية، عامة أو خصوصية.

في أية فترةٍ جرتْ هذه المقابلات؟ إنها الفترة التي رسمنا معالمها في بداية هذا الفصل لدى قراءتنا أنبياء مابعد المنفى الثلاثة. فإسرائيل قد بدّلت دينها وهجرت الله. والله عاقب إسرائيل وأرسلها إلى السبي، منفّذاً شروط عهده معها. غير أنه وعد بأن يرحمها ويعيدها ظافرةً، ظَفَراً يسوق العالم كلّه إلى تأدية البيعة لكليهما، الله وإسرائيل معاً. وهاهي إسرائيل، مُمَثَّلَةً ببني يهوذا المسبيين، قد عادت إلى أورشليم واستأنفت ضرباً من الحياة القومية، لكن تلك الحياة القومية موحشة كئيبة ومحفوفة بالمخاطر. وعلينا أن نتخيّل المزامير وهي تُتلى أو تُنْشَدُ في الهيكل الذي بناه المسبيّون العائدون. ولقد تباطؤوا في بنائه، نظراً لضغط حاجاتهم العملية، وبعد أن بنوه كانت الصدمة لدى الكثيرين منهم أنه لم يُثِرْ لديهم تلك المشاعر والعواطف التي ينتظرونها.

ومانسمعه ويدهشنا من هذا الجمع الذي يصلّي للّه في هذا الهيكل بالذات هو أنهم يعيشون بسلام. والحقيقة أن اليهود قد عاشوا بسلام إلى هذا الحدّ أو ذاك كمقاطعة من الأمبراطورية الفارسية طوال قرنين قبل أن يؤذن الاسكندر المقدوني، الزاحف من الغرب، بحقبة أخرى من العنف الشديد في تاريخهم. ولكن دعنا نتخيلهم في منتصف العهد الفارسي. وفي حينها كان قد مضى على وفاة ملاخي، النبي الأخير، قرن كامل. وكان لايزال أمام الاسكندر قرن كامل كي يأتي. ومن الواضح تماماً أن الله وإسرائيل قد توصلا إلى تفاهم واحدهما مع الآخر، ولكن ما الذي تفاهما عليه؟

ماينبغي أن يستوقف كلّ من يقرأ المزامير بعد أن يقرأ الأنبياء مباشرةً هو أن الأنبياء يتكلّمون على إسرائيل الشريرة، أما المزامير فتتكلّم على الأشرار في إسرائيل. صحيح أنّ الأنبياء كانوا قد تكلّموا لبعض الوقت على بقية مخلصة ومؤمنة، ووضعوها قبالة الأغلبية المرتّدة، غير أن التقابل الأكثر تكرراً من الخروج وحتى السبي البابلي هو بين إسرائيل وأمم العالم الأخرى. فالفروق ملغاة وزائلة في الرؤية إلى العالم التي تأخذ طابعها الجمعي من الدين. وإذا ما ساق الملك مَنَسَّى يهوذا إلى الوثنية والتضحية بالأبناء، فإنّ ما من جهد يُبْذَل للبحث بين رعاياه عن أولئك الذين لم

ينضمّوا إليه في هذه الخطيئة والتعامل معهم على حدة. فالخطيئة مشتركة وجماعية والبراءة كذلك.

لقد تغيّر هذا الآن. وهاهو المزمور 130، أقصر المزامير، وواحد من أبعدها أثراً:

يا ربُّ، لَمْ يرتفع قلبي
ولَمْ تَشتَغِلِ عيناي؛
ولَمْ أسلك في العظائم ولافي العجائب
ممّا هو أعلى مني؛
إنْ كُنتُ لم أَخفِضْ نفسي ولم أُسكّنها،
فَمِثْلَ مَفطومٍ عند أُمّهِ
لتُفْطَمْ عندي نفسي.
ليَكُنْ إسرائيل راجياً للربّ
من الآن وإلى الأبد.

ففي السلام الذي فرضته الأمبراطورية الفارسية، لم تَعُدْ إسرائيل تلعب أي دور مهما يكن ثانوياً في المشهد الدولي. ولقد مرّت قرون على آخر مرّةٍ مضى فيها إله إسرائيل إلى الحرب. وانتصاراته على فرعون، وعلى ملوك كنعان الواحد والثلاثين الذين سقطوا في يد يشوع، وعلى الفلسطينيين الذين هزمهم داود، ذكريات قديمة. ومن الطبيعي أن تعمل أمّة محصورة على هذا النحو ضمن حدودها على تضخيم الانتصارات والهزائم الشخصية، والأفراح والأتراح الشخصية، والأهم من ذلك كلّه، البراءة والإثم الشخصيين. أما الأعداء فلا يُشَار إليهم إلا في حوالي ثلث المزامير، والهجوم الذي شنّه هؤلاء الأعداء ضدّ كاتب المزامير، الهجوم الذي حضّه على الصلاة، غالباً مايتحول إلى اتهام بخطيئة.

ومن الممكن، إنْ لم يكن من المؤكّد، أن يكون كثيرٌ من مزامير التضرّع الفردي إلى الله قد وجد مرجعيته في نوعٍ من قاعة المحكمة القديمة وأن تكون التبرئة التي يُصَلّى من أجلها نوعاً من الإفراج. وحتى إن لمَ يكن ذلك صحيحاً، أو كان صحيحاً بمعنى مجازي وحسب في بعض الحالات، فإنّ هذا الاستغراق في الضراعة يُبْعِدُ الله عن صورة المحارب الذي لايُقْهَر ويُدْنيه كثيراً من صورة القاضي القدير الذي يمكن لـ «مراحمه» تجاه المدَّعى عليه أن تحمي هذا الأخير من المدّعي ومن أنصاره الأقوياء وعديمي الضمير.

ومن الجدير بالملاحظة أن كتّاب المزامير، على الرغم من أنهم يتّسمون بالتواضع الذي يتّسم به كاتب المزمور الذي أوردناه منذ قليل، لايعتذرون أبداً لمخاطبتهم الله مباشرةً ولايُظْهِرون أبداً أية خشية في فعلهم هذا. قد يشكّون في براءتهم. قد تزعجهم لامبالاته أو صرامته. لكنهم لايخشون من الدنوّ منه ومقاربته كما خَشِيَ بنو إسرائيل من مقاربة الإله البركاني المنفلت الذي

أعطاهم الشريعة على طور سيناء. إنّ بمقدور الآثم، حتى الآثم، أن يأتي إليه إذا ماجاء يلتمس الرحمة والمغفرة، كما في هذا المزمور الشهير:

مِنَ الأعماق صرختُ إليكَ، يا ربّ.
يا سيّد، استمعْ صوتي؛
لِتَكُنْ أُذُناكَ مصغيتين
إلى صوت تضرّعي.
إنْ كُنتَ للآثام راصداً، يا ربُّ،
يا سيّد، فَمَنْ يَقِفُ؟
فإنّ عندك المغفرة
لكي يكونَ لكَ الإكرام.

انتظرتُ الربَّ؛
انْتَظَرَتْهُ نفسي؛
ورجوتُ كلمته.
انتظار نفسي للربّ
أشدّ من انتظار الرقباء للصبح،
والساهرين للفجر.

ليكن إسرائيل راجياً للربّ؛
فإنَّ عند الربّ الرحمة
وعنده فِداءً كثيراً.
وهو يفتدي إسرائيل من جميع آثامه. (مزامير 129)

ويشتمل سفر المزامير على عدد من المزامير التي يمكن اعتبارها أناشيد حرب. ومن هذه المزامير المزمور 143:

تبارك الربُّ، صخرتي،
الذي يعلّم يديَّ القتال،
وبَنَانِيَ الحرب؛
رحمتي، وملجأي،

معقلي ومُنقِذي،

مِجَنّي، والذي اعتصمتُ به،

فأخضعَ شعبي تحتي. (143: 1 - 2)

أما انتصارات الماضي الرائعة فتُستَعاد على نحو احتفاليّ وطقوسيّ مرّةً بعد مرّة بروحها الحربية التي صارت مألوفةً. غير أنّ ثمّة روحاً أخرى مختلفة، تطغى على مجموعة من المزامير يبلغ عددها ثلاثين أو أربعين مزموراً لاتشير أيّما إشارة إلى الحرب أو إلى العدوّ، سواء في الماضي أو في الحاضر. والملاحظ أنَّ كثيراً من المزامير تشير إلى أعداء شخصيين، في حين تنادي مزامير أخرى الله مكروبةً ملتمسةً الفَرَج والراحة أو دون كرب ملتمسةً حظوة الله وعونه. فالافتراض الطاغي هو الافتراض الذي سبق أن لاحظناه في **أشعيا الثاني**، وهو أنّ الله صديق معروف حقّ المعرفة لدى المتوسّل. ففي **المزامير**، يمكن لأي يهودي أن يصلّي لله طالباً أن يتّجيه كما صلّى يعقوب لإله أبيه إبراهيم الشخصي أو كما صلّى داود إلى حليفه الذي لايُقْهَر.

في المزمور 55، الذي هو «لداود، عندما أَخَذَهُ الفلسطينيون في جَتّ»، يتصوّر داود، في استعارة متألّقة، أنَّ الله سوف يدّخر كلّ دمعة من دموع الأسير أو المهاجر الشاب:

قَدْ عَدَدْتَ مُهَاجَراتي؛

فادّخر دموعي في كنوزك،

أَوَلَيستْ في سِفْرِكَ. (55: 9)

ونجد مثل هذه المطالب في كل مكان من **المزامير** وإنْ يكن في أوضاع أقلّ دراميةً. ومن الأمثلة المتألّقة في بيانها مطلع المزمور 138:

يا ربُّ، قد فَحَصْتَني فَعَلِمْتَني.

عَلِمْتَ جلوسي وقيامي؛

فَطِنْتَ لأفكاري من بعيد.

اخْتَبَرْتَ سعيي وسُكوني،

واطَّلَعْتَ على جميع طرقي.

قبل أن يكون كلامي على لساني

أنت، يا ربّ، عالمٌ به كُلِّه.

من وراء ومن قُدَّام أَحَطْتَ بي؛

وجَعَلْتَ عليّ يدك.

عِلْمٌ عجيب من فوق طاقتي؛

أَرْفَعُ مِنْ أن أُدرِكه. (138: 1 - 6)

إنّ التغيّر الدقيق الذي يفصل هذا المقطع عن المقاطع المشابهة المتعلقة بعدم قابلية الربّ للمعرفة في **أشعيا الثاني** يتمثّل في أن التركيز يتمّ هنا على العارف البشري الفرد - وليس على إسرائيل ككل - وفي أنّ كاتب **المزامير** يعتبر معرفة الربّ بحدّ ذاتها جائزة وفوزاً لايضاهيهما شيء: وهاهو كاتب المزامير يصرخ في **المزمور** 138:

اللّهمّ، ما أكرم أفكارك لديّ،

ما أكثر أبوابها!

أُعَدِّدُهَا - فتزيد على الرمال؛

استيقظتُ - ولم أبَرَح معك. *(138: 17 - 18)*

لاشكّ أنّ صدى وعد الرب لإبراهيم بذرّية لاتحصى يتردد في الآية الثانية التي تلي «ما أكرم أفكارك»، غير أنّ مالايُحصى هو أفكار الله وليس ذرّية إسرائيل. ولكن كيف استطاع كاتب **المزامير** أن يعرف أفكار الله؟ فقد لاحظنا في عدد من المواضع السابقة أن الله لايفتقر إلى حياة خصوصية وحسب وإنما إلى أفكار خصوصية أيضاً. فهو لايناجي نفسه أيّة مناجاة طويلة مستغرقة في التفكير ولايقول في الحقيقة شيئاً إلّا ويكون الإنسان، أو إسرائيل في الغالب، مرجعه المباشر. فالكلام الذي يقوله الله لدى خلق العالم هو مناجاة من النوع الرديء، وكذلك الكلام الذي يقوله حين يعلن دمار العالم بالطوفان، أما بقية كلامه كلّه، بما في ذلك جميع شرائعه وقوانينه، فموجّه إلى الإنسان. ويسري هذا حتى على **التوراة**، التي لم تُفْرَض على إسرائيل في سيناء كيما تفتح لهذه الأمة باباً على أفكار الله الكريمة بل لكي تؤسس عهداً وتقيمه. والعهد ذاته لايُفرَض بوصفه مكافأةً وثواباً لإسرائيل بل بوصفه وسيلة تُفْضي إلى مكافآتٍ وثواباتٍ هي خارجية بالنسبة لكلا الطرفين. فإسرائيل ستنال أرضاً وخصوبةً فائقة. والله سيكون قد حقّق حصر الخصوبة التي وهبها للبشر في هذه الأمة وحدها.

ومع ذلك، فإنّ الشريعة تبقى تجسيداً خارجياً مسهباً وفريداً لعقل الله. وحتى لو أنّها كانت مجرّد وسيلة حين أُعْلِنَتْ أول مرّة، فمن الممكن إخضاعها لضرب آخر من التقويم بوصفها «افكار الله الكريمة» كما يقول كاتب **المزامير**. وهذا التقويم الذي يشكّل الثيمة الأساسية لعدد من المزامير التي تُدْعَى في بعض الأحيان «مزامير التوراة»، يشكّل أيضاً الثيمة الثانوية لعشرات المزامير الأخرى. والحقيقة أنه في كلّ مرّة يزعم فيها كاتب **المزامير** أنّ العدل مثله الأعلى أو يحتفل بعدل الله، وفي كلّ مرّة يذكر فيها «الرحمة» أو ينطق فيها بالعبارة العبرية الإيقاعية والمصقولة ki le'olam hasdo، «فإنّ إلى الأبد رحمته»(*)، فإنّه يعيد التأكيد على العهد ويفرط في تمجيد الشريعة.

وكل مزمور بعد المزمورين الأول والثاني يحمل ترويسةً تشير إلى مؤلّفه، أو المناسبة التي قِيلَ فيها، أو اللحن الذي ينبغي أن يُنْشَد به، والآلة التي يجب أن ترافق هذا الإنشاد، أو واحدة من

(*) - انظر المزمور 135

أشياء أخرى شتّى. أما المزمور الأول والثاني، المفتقران إلى مثل هذه الترويسة، فيكاد أن يكون من المؤكّد أنه ينبغي اعتبارهما بمثابة ترويستين لمجموع المزامير. والمزمور الأول يؤسس المنزلة المركزية الجديدة للشريعة بوصفها وتأملاً هوىً، ووسيلة يقيم من خلالها اليهودي الفرد علاقة شخصية مع الله:

طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة
المنافقين،
وفي طريق الخَطَأَةِ لم يَقِفْ،
وفي مجلس الساخرين لم يجلس؛
بل في شريعة الربّ هواه،
وفي شريعته يَهُذُّ [يلهج أو يدرس] نهاراً وليلاً.
فيكون كالشجر المغروس على مجاري المياه،
الذي يؤتي ثمره في أوانه،
وورقه لايذبل،
وكلّ مايصنعه ينجح.

ليس كذلك المنافقون؛
لكنّهم كَالْغَفَى الذي تذرّيه الريح.
لذلك لايقوم المنافقون في الدّين،
ولا الخَطَأَةُ، في جماعة الصّديقين.
فإنّ الربّ عالمٌ بطريق الصدّيقين،
أما طريق المنافقين فتهلك.

حين يقول كاتب **المزامير** «يَهُذُّ» [يلهج أو يدرس] فعلينا أن نفهم أنه يعني التلاوة الخاصة والعامة وليس التأمّل الديني الصامت، ومع ذلك فإن هذه الترجمة ليست بعيدةً عن الصواب، فقد كان هذا الشكل، ولايزال، لدى بعض الجماعات اليهودية، شكلاً مميزاً من التعامل الحسّي والحميميّ مع النصّ عبر صوته، دون استبعاد معناه بالطبع، لأن هذا الاستبعاد الكامل مستحيل حتى لو كان مرغوباً.

لماذا لايجد كاتب **المزامير** هواه في الأنبياء فضلاً عن شريعة الربّ؟ لماذا لايلهج نهاراً وليلاً بـ **أشعيا، وإرميا، وحزقيال، وهوشع**؟ فهذه أيضاً أفكار الله الكريمة، لكن **المزامير** تتجاوزها بصمت مطبق، حتى إنّ الكلمات نبي، **أنبياء**، **نبوّة** لاتَرِدُ سوى خمس مرات في **المزامير** كلّها. وسبب

هذا الصمت المطبق حيال النبوّة هو بالتأكيد سبب موتها وسبب تطلّع النبي زكريا نفسه إلى موتها، ومايعنيه الموت هنا هو أنّ ماتنبأ به الأنبياء لم يتحقق على المدى البعيد. وبالمقابل، فإنّ قوانين الشريعة وطقوسها ليست نبوءاتٍ، ولايُبْطِلها التاريخ كما أبطل النبوّة. صحيح أن ثمّة وعوداً وتهديدات وُجّهت إلى موسى في **البنتاتيك**، غير أن الوعود والتهديدات الموسوية، البركات واللعنات على السواء، قد تحققّت، الأولى مع بداية الحقبة السابقة للسبي والثانية مع نهاية هذه الحقبة. أما العودة العظيمة الظافرة التي تنبّأ بها **أشعيا**، **وإرميا**، **وحزقيال**، فلم تتحقق.

وصمت **المزامير** إزاء الأنبياء يطال حتى تلك المسائل التي تخصّ الشريعة وكان فيها للأنبياء قصب السبق على **المزامير**. وهكذا فإنّ الختان، سواء كان للقلفة أو القلب، لايُذْكَر أبداً في **المزامير**. غير أنّ الصورة التي استخدمها الله حين كلّم إرميا عن ختان القلب، وهي الصورة التي كان قد استخدمها حين تكلّم على لسان موسى، يبدو أنها راقت لكاتب **المزامير**. فقد قال الربّ على لسان إرميا «لرجال يهوذا ولأورشليم»:

اخْتَتِنُوا للربّ،
وأزيلوا قُلَفَ قلوبكم،
يا رجال يهوذا وسكّان أورشليم؛
لئلا يخرج غضبي كالنار،
فيحرق وليس مِنْ مُطْفِئ،
لأجل شرّ أعمالكم. *(إرميا 4:4)*

وكان الأمر الذي أَمَره الله على لسان موسى في **سفر التثنية** على غرار أمره في إرميا: «فاخْتِنُوا قُلَفَ قلوبكم، ورقابكم لاتُقَسّوها أيضاً» (تثنية 10: 16). وفي الحالتين، يُراد للصورة أن تشير إلى الصدق والإخلاص، إذْ تشكّل الندبة التي تُحْدَث في العقل علامةً داخلية على الإخلاص للعهد كما تشكّل ندبة القلفة علامة خارجية. وفي الحالين أيضاً، لايمكن فصل الدافع إلى الإخلاص عن العواقب المترتبة على عدم الإخلاص؛ فالربّ سيثيب الأول ويعاقب الثاني. وهذا يظلّ صحيحاً حتى حين يقول الربّ لإسرائيل على لسان موسى أن تفكّر بكلامه:

فاجعلوا كلماتي هذه في قلوبكم وفي نفوسكم، واعقدوها علامةً على أيديكم ولتكن عصائب بين عيونكم، وعلّموها بنيكم، وتدارسوها إذا جلستم في بيوتكم وإذا مشيتم في الطريق، وإذا نمتم وإذا قمتم، واكتبوها على عضائد أبواب بيوتكم وعلى أبوابكم؛ لكي تطول أيامكم وأيام بنيكم، على الأرض التي أقسم الربّ لآبائكم أن يعطيها لهم، مادامت السماء على الأرض. *(تثنية 11: 18 - 21).*

وهذا الإلحاح على الطاعة الداخلية هو الذي يعبّد الطريق إلى الهوى الداخلي. وهذا هو معنى أن يجد المرء «في شريعة الربّ هواه» الذي يفتتح **سفر المزامير**.

وإذا ماكانت روح **المزامير** روحاً تشيح بوجهها عن المعارك والنبوءات الضخمة وتلتفت إلى

الحياة الخصوصية والشريعة، فإنّ المزمور الثاني، الذي يشكّل مع الأول نوعاً من الترويسة الطويلة لمجموع المزامير، لاينمّ عن هذه الروح. فهذا المزمور لايطال برؤياه أقلّ من أمبراطورية عالمية للربّ وملك إسرائيل الذي يمسحه، مخلّص الربّ. وهو لايتنبأ بتحوّل الأمم إلى عبادة إله إسرائيل، كما في الأنبياء، بل بهيمنة عسكرية صريحة وكاملة من النوع الذي وعد به الربّ أسباط إسرائيل لدى فتحهم كنعان:

لماذا ارتَجّتِ الأُمَمُ،
وهَذَّتِ الشعوبُ بالباطل؛
قام ملوك الأرض،
والعظماء ائتمروا معاً
على الربّ وعلى مسيحه؟
«لِنَقْطَعْ رُبُطَهُمَا
ونُلْقِ عَنَّانيرهما!»

الساكن في السموات يضحك؛
والسيّد يستهزئ بهم.
حينئذ يكلّمهم بِسُخْطِهِ،
وبغضبه يُرَوِّعُهُم،
«إني مَسَحْتُ ملكي
على صهيون، جبل قدسي!»
لَأُخبِرَنَّ بِحُكْمِ الربّ:
قال لي: «أنت ابني،
أنا اليوم وَلَدْتُكَ.
سَلْني،
فأعطيكَ الأمم ميراثاً لك؛
وأقاصي الأرض مِلْكاً لكَ.
ترعاهم بِعَصاً من حديد،
وكإناء خزّاف تحطّمهم». (مزامير 2: 1 - 9)

لولا موقع هذا المزمور لأمكن اعتباره، بالطريقة التي أشرنا إليها من قبل، مزموراً منقولاً من ماضي الأمّة، مزموراً يحتفي بمجد الماضي أكثر من كونه برنامجاً للعمل الراهن. ولكنه ينبغي أن

يُعْتَبَر، بسبب موقعه، بمثابة إعلان للعلاقة المثالية بين إسرائيل والأمم الأخرى. وبهذا الاعتبار، فإنّ المزمورين الأول والثاني يكونان بمثابة إعلان لنوع من المثل الأعلى المزدوج؛ إسرائيل في الداخل وإسرائيل والخارج. لكننا لو حكمنا من خلال المزامير ككلّ، لوجدنا أنّ المزمور الأول يعلن مثلاً أعلى يتمّ السعي وراءه، وأن المزمور الثاني يعلن حلماً لم يتمّ التخلّي عنه. والحقيقة أن هنالك لحظات أخرى يكلّم فيها كاتب **المزامير** الله كما يكلّم محارباً. ومن هذه اللحظات المزمور 136، ثاني أشهر مزمور (بعد المزمور 23):

على أنهار بابل،
هناك جلسنا،
فبكينا،
عندما تذكّرنا صهيون.
على الصفصاف في وَسَطِهَا
علّقنا كنانيرنا،
هناك سَأَلَنَا الذين سَبَوْنَا نشيداً،
والذين عذّبونا، تطريباً،
أَنْ «رنّموا لنا من ترانيم صهيون» (136 - 1 - 3)

غير أنّ هذه البداية الحزينة سرعان ماتخلي مكانها لتوق شديد إلى الثأر والانتقام:

يا ابنة بابل الصائرة إلى الدمار،
طوبى لمن يُجْزِيكِ
ما كافأْتِنا به؛
طوبى لمن يُمْسِكُ أطفالك
ويضرب بهم الصخرة! (136: 8 - 9)

فلاشيء مما يظهر مرّةً في شخصية الله يختفي تماماً. وأيّ شيء يختفي لوهلةٍ يمكن دوماً أن يعاود الظهور. فالله لايمكن أبداً أن يكفّ عن كونه مدمّراً ولايمكن أبداً أن يكفّ عن كونه محارباً.

وبالمقابل، فإنّ الجوّ المسيطر في **المزامير** هو جوّ ثقة لطيفة بالله، متحمّسة وملّحة في أوقات الشدّة والصراع، في التوسلّات والتضرّعات التي تَزْحُم الصفحات الأولى من **سفر المزامير**، وشاكرة غنائية في أوقات السلم، كما في أشهر مزمور في **المزامير** وربما أشهر سورة أو قصيدة في الأدب الغربيّ كلّه بعد **صلاة الربّ**:

الربُّ راعيّ، فلا يُعْوِزُني شيءٌ؛

في مراعٍ خصيبةٍ يُقيلُني.
ومياهَ الراحةِ يُورِدُني؛
يَرُدُّ نَفسِي.
ويهديني إلى سُبُلِ البرّ
من أجل اسمه.
إنّي ولو سَلكْتُ في وادي
ظلال الموت،
لاأخاف سوءاً؛
لأنّك معي؛
عَصَاكَ وعكّازك،
هما يعزّيانني.

تُهَيِّئُ أمامي مائدةً
تُجَاهَ مُضَايِقِيَّ؛
وقد مَسَحْتَ رأسي بالدّهن،
وكأسي مُرْوِيَةٌ.
الجودة والرحمة تتبعانني
جميع أيام حياتي؛
وسُكْنَايَ في بيت الربّ
طول الأيام. (مزامير 23)

إن اختلاف الجوّ والمزاج بين هذا المزمور وبين
طوبى لمن يُمسك أطفالك
ويضرب بهم الصخرة!

هو اختلاف مثير جداً؛ ولابدّ لأي نقاش لشخصية الرب الإله من أن يعترف أنّ كلا المزاجين موجودان لديه. فليس ثمّة كاتب للمزامير مخطئ وآخر مصيب. وينبغي أن نلاحظ أنّ المزمور 23 ذاته، والذي غالباً مايُطْبَع في الطبعات المزيّنة بالرسوم التوضيحية المخصصة للأطفال، يشتمل على الصلاة التي يمكّن الربّ بها كاتب المزامير من التباهي أمام أعدائه:

تُهيء أمامي مائدةً

تجاه مضايقيّ.

إنَّ إله **المزامير** لايبدي أيَّ لينٍ زائد تجاه المهزوم.

ومن ثمَّ، وفي عودةٍ إلى وَكْدِنَا الأساسي، فإنّ جديد **المزامير** الذي يمثّل تغيّراً مميّزاً وعاماً في النبرة، هو إنزياح الاهتمام من الشأن القومي إلى الشأن الشخصي والعائلي ومن التيمات العامة والسياسية إلى التدارس الهادئ للشريعة. والمزمور الثاني الحربيّ ليس في الحقيقة استهلالاً لسلسلة من المزامير التي تصلّي لدمار الأمم، كما هي النبوءات التي تنبّأ فيها الأنبياء بمثل هذا الدمار، أمّة بعد أخرى. والسياق الذي قيل فيه هذا المزمور ـ السياق التاريخي على وجه الاحتمال والسياق الأدبي على وجه اليقين ـ هو سياق امّحاء النبوّة النهائي مع وريث داود الأخير، المخلّص المخفِق زربابل.

لقد كان ملك إسرائيل في مرحلة من المراحل ملكاً تخضع له شعوب عديدة، مقيَّدة بالقيود التي يُلْمِعُ إليها المزمور 2. فهل ينظر كاتب **المزامير** إلى الله في هذا المزمور كما لو أنه كان إمبريالياً في زمنه؟ لعلّ من الأصوب القول إنه **يتذكر تذكّراً وحسب** إمبرياليَّ الماضي. ومن الذكريات يمكن أن تنشأ الأحلام، ولعلَّ مغامراتٍ خلاصية دنيوية لاحقة، مبالغٍ فيها إلى حدّ الحماقة والانتحار قد اقتاتت على مزامير معينة في هذا السفر. ومن جهة أخرى، فإنّ الذكريات يمكن أن تبقى ذكريات. أمّا على المستوى الأدبي، وبملاحظة التجاذب والصراع الضمني، فيمكن للمرء أيضاً أن يعزو قوّةً أعظم إلى مافي مجموع **المزامير** ممّا لايقتصر على صفة الفاعلية والتأثير بل يتعدّاها إلى الجِدّة. وماهو فاعل وجديد أيضاً في **سفر المزامير** هو رومانس الشريعة أو الغرام بها.

يضع كاتب **المزامير** الرجل الصالح في تعارض مع الرجل العظيم، مباشرة في بعض الأحيان، وضمناً في معظمها، ليعبّر عن حبه وحبِّ الله للأول من بين الاثنين:

هَلُمُّوا، أيها البنون، واستمعوا إليَّ؛
فأعلّمكم مخافة الربّ.
يا مَنْ يهوى الحياة،
ويحبُّ كثرة الأيام ليرى الخير،
صُنْ لسانك عن الشرّ،
وشفتيك عن النُّطق بالغشّ.
جَانِبِ الشرَّ وافعل الخير،
ابتَغِ السلامَ واتَّبِعْهُ.
عينا الربِّ إلى الصدّيقين،
وأُذناه إلى استغاثتهم.

وجه الربّ على صانعي الشرّ،
ليمحو من الأرض ذِكْرَهُم.
صرخ الصدّيقون، فسمع الربّ،
ومن جميع مَضَايِقِهِم أنقذهم.
الربّ قريب من منكسري القلوب؛
ويخلّص منسحقي الأرواح. (33: 12 - 19)

ليس التعارض بين إسرائيل والأمم الأخرى بل بين الصدّيق وصانع الشرّ، سواء ضمن إسرائيل أو بصرف النظر عن القومية. وتشكّل الشريعة، وطول العمر، والاستقرار ثلاث لازمات متكررة ومترابطة في هذه الرؤيا. ففي المزمور 1، الرجل الصدّيق مثل شجرة مغروسة على مجرى المياه، تنمو، وتنضج، وتؤتي ثمراً سنيناً كثيرة، أما الشرّير فعصافة تذروها الريح. وتكاد **التوراة**، تعاليم إسرائيل الدينية، **والحكمة**، الميراث الدنيوي المشترك للشرق الأدنى القديم، أن تندمجا في هذه الرؤيا، وهي رؤيا ستكتمل أكثر فأكثر في **سفر الأمثال**، كما سنرى. أما ثمرات **التوراة/الحكمة** فَتُقَاس جميعاً بمقياس إنساني واضح. فما من كاتب للمزامير يَعِدُ الصدّيق بذريّة بعدد نجوم السماء أو بأرضٍ قائمةٍ طويلة من الشعوب المجاورة. فالثمرات بالأحرى هي تلك التي تنجم عن حياة عائلية مزدهرة نوعاً ما. وهكذا فإن رومانس الشريعة ورومانس العائلة يصبحان رومانساً واحداً:

طوبى لكلّ من يتقي الربّ،
للسالكِ في طُرُقِهِ.
إنّك تأكل من تعب يديك؛
فلكَ الطوبى والخير.
امرأتك مثل جَفْنَةٍ مثمرة في جوانب بيتك؛
بَنُوكَ كفروع زيتون حول مائدتك.
هكذا يُبَارَكُ الرجل الذي يتقي الربّ.

ليُبارِكْكَ الربُّ من صهيون؛
حتى تَنظُرَ خير أورشليم
جميع أيام حياتك،
وتَنظُرَ بني بنيك.
سلامٌ على إسرائيل! (مزامير 127)

أمام العظيم، العظيم حقّاً، يبدو الخيّر الصالح صغيراً على الدوام. وأمام الخيّر، الخيّر حقّاً، يبدو العظيم فارغاً على الدوام. ولقد استوقفتْ رؤى الشعب اليهودي المتنافسة، التي تشتمل عليها **المزامير**، مخيّلة شعوب كثيرة أخرى على مدى قرون عديدة باحتوائها على مدى استثنائي من الإمكانيات أو الاحتمالات البشرية. تخيّل لقاءً بين يهوديين. الأول هو الذي يخاطبه كاتب **المزامير** هنا، الرجل الذي يجلس على رأس مائدته، أو بالأحرى أحد بنيه، أحد فروع الزيتون حول مائدته، وليكن مثلاً صبياً في الثامنة عشرة. والثاني هو ذلك اليهودي الشاب الذي حلم به أشعيا:

لأنه قد وِلِدَ لنا وَلَدٌ،
أُعْطيَ لنا ابنٌ،
فصارت الرئاسة على كتفه،
ودُعِيَ اسْمُهُ
وعجيباً مُشِيراً، إلهاً جبّاراً،
أبا الأبد، رئيس السلام. (أشعيا 6:9)

مهما يكن التناقض المنطقي أو اللاهوتي بين الرؤيا الأولى والرؤيا الثانية، فإنّ ثمة تبايناً انفعالياً بينهما واضحاً كتباين الليل والنهار. ويالقوّة كلّ منهما في مجاله! فأيّ صبيٍّ تختار؟

والسؤال الأعمق، والمتعلّق بسيرتنا هذه، هو بالطبع أيُّ صبيٍّ يختار الله؟ في **المزامير**، يختار الله فرع الزيتون فوق غصن يسّى، رمز النسب الدوادي، الخلاصي.

مات الملك المقدّس؛ يعيش العاميّ التقيّ:

إنَّ يسيراً للصدّيق
خيرٌ من وَفْرِ منافقين كثيرين.
لأنّ سواعد المنافقين تنكسر،
أمّا الصدّيقون فالربّ يعضدهم...
كنتُ صبيّاً وقد شِخْتُ،
وَلَمْ أرَ صدّيقاً مخذولاً،
ولاذُرّيّةً له تلتمس خبزاً.
النّهارَ كُلَّهُ يرأفُ، ويُقْرِضُ،
وذُرّيّته مباركة. (مزامير 36: 16 - 17، 25 - 26)

إنّ السؤال الذي طرحه الله على لسان الأنبياء، ووجّهه لنفسه أساساً، هو هل نستطيع أن نبدأ من جديد؟ والسؤال الذي يطرحه اليهود في المزامير، بعد إخفاق النبوّة، هو السؤال ذاته مرّةً

أخرى، هل نستطيع أن نبدأ من جديد؟ وهم يجيبون على هذا السؤال بالإيجاب عن طريق الدوران رجوعاً ليس إلى انتصارات الأيام الخوالي الكونيّة والتاريخية، كما فعل الله نفسه حين تكلّم على لسان الأنبياء، بل إلى الشريعة بوصفها خيّرةً بحدّ ذاتها، شأن الله نفسه. فحين أعلن الربّ الشريعة في سيناء، لم يصبح هو نفسه شرعاً بإعلانها. فالقدرة، لا الشرعيّة، كانت سمته المحدَّدة. أمّا الآن، ولنَقُلْهَا بوضوح، فقد هُزِمَ الربّ. ولم يعد لديه من الانتصارات سوى الذكريات. وبنقلةٍ تبدو متناقضة، فإن اليهود يأخذون الشريعة المفروضة عليهم ويفرضونها عليه من خلال هواهم الشديد فيها، ومن خلال احتفائهم الشديد بها بوصفها أفكاره الكريمة. صحيحٌ أنّ فكرة الأخلاق، بوصفها غايةً لامجرد وسيلة، وبوصفها خيراً بحدّ ذاتها لاأداةً لفعل الخير، هي فكرة لاتزال قيد الإنجاز حتى في هذه اللحظة، لكن الحياة العائلية السعيدة ليست بالثمرة القليلة في النهاية. واليهود الذين جمعوا المزامير، وقسّموها إلى خمسة أسفار تحاكي أسفار **التوراة** الخمسة، دفعوا تلك الفكرة خطوة هائلة باتجاه الاكتمال، وذلك من خلال إعادة إسقاط شريعة الله على الله نفسه، علماً أنّ هذه الشريعة هي إسقاط الله لنفسه، أما وسيلة ذلك فكانت إضفاء الطابع الشخصيّ على الشريعة وإقحام قبولهم لها في علاقة شخصية معه.

لطالما دُهِشَ الله مما ترتّب على خلقه الأول صورةً له. والتغيّر الذي يعتريه في **المزامير** - أو التدجين، كما يمكن أن ندعوه - ليس بالقليل بين حالات الدهشة التي اعترت الله. ونحن جميعاً نعرف تلك الحيلة التي يمارسها الجمهور لطرد ممثل عن الخشبة بالتصفيق له. ومع أنّ **المزامير** لاتفعل شيئاً فجّاً مثل ذلك، إلا أنّ إطراءها لايتناسب أبداً مع برّ الله ورحمته، ولامع بسالته في الميدان أو سخائه. غير أن اليهود يُدْهَشُون أيضاً، كما يُدهش الله، لأنهم يدينون بهذه العلاقة الجديدة مع الله إلى غير اليهود عن طريق الفسحة التي أعطاها الأنبياء لغير اليهود. والحقيقة أنّ هذا الجانب من النبوّة قد وجد طريقه إلى **المزامير** بصورة صامتة وضمنية دون ضجّة.

مع وصول التوحيد إلى صياغة نهائية في **أشعيا الثاني**، صار من الواضح أنّ غير اليهود (غير المختونين) ينبغي استيعابهم بطريقة ما في عهد إسرائيل مع الربّ. غير أنّ المكان الذي خُصِّصَ لهم صار في النهاية مكاناً يشغله اليهود أيضاً. والحقيقة أن عهد نوح، وهو العهد الرسمي الوحيد الذي لايميّز بين بني إسرائيل وبين غير المختونين من بداية **التَنَخ** وحتى الأنبياء، لم يطالب بعبادة أحدٍ أياً كان. ولقد سمحت شروطه الهزيلة للبشر، آكلي النبات في جنّة عدن، بأن يقتلوا الحيوان ويأكلوه، شرط ألا يأكلوه حيّاً (وهذا هو معنى الأمر الذي يرد في **التكوين** 9: 4 ويقول: «ولكن لحماً بدمه لاتأكلوا») لكن هذه الشروط حرّمت على الإنسان قتل بني جنسه. ولم يطلب عهد نوح أيّ شيء آخر. أما الله، من جهته، فوافق على أن يُحْجِمَ عن دمار العالم مرّة أخرى؛ ولم يعد بأي شيء آخر. ولقد فَتَنَ عهد نوح جيلاً من الأنتروبولوجيين الذين وجدوا فيه ذكرى باهتة لتحوّل الجنس البشري من الجمع الصرف إلى الصيد - الجمع، ومن أكل مايصطادونه مباشرةً، كما تفعل الضواري، إلى أكل مايصطادونه بعد فترة تكفي على الأقل لأن ينزف الحيوان حتى الموت. بيد أنّ الامتناع عن التهام الصيد الحيّ أو قتل إنسان آخر لايرقى إلى الاعتراف بالله بأيّ

حال من الأحوال، فما بالك بأن يكون تعبيراً عن علاقة مع الله، والحقيقة أنّ الربّ حين كلّم الأنبياء عن علاقته الجديدة مع غير المختونين لم يذكر نوحاً أبداً.

والعهد الذي ينوي الربّ ـ أو نوى مرّةً ـ أن يُفسح فيه مجالاً لغير المختونين هو العهد الموسوي. لننظر في هذين المقطعين اللذين سبق لنا أن أوردناهما:

وبنو الغريب المنضمّون إلى الربّ،
ليخدموه، ويحبّوا اسم الربّ،
ويكونوا له عبيداً،
كلّ من حافظ على السبت، من أن يُنْقَض،
وتمسّك بعهدي ـ
آتي بهم إلى جبل قدسي،
وأُفرِحُهُم في بيت صلاتي؛
وتكون مُحْرَقَاتُهُم وذبائحهم
مَرْضِيَّةً على مذبحي؛
لأنّ بيتي بيت صلاةٍ يُدعى
لجميع الشعوب. (أشعيا 56: 6 ـ 7)

لكن هذا التطور، كما يؤكّد الربّ لإسرائيل مُطَمْئناً، لن يؤدّي إلّا إلى إغناء شريك عهده الأصلي:

ويقفُ الأجانبُ ويرعون غنمكم،
ويكون بنو الغربة حرّاثكم وكرّاميكم؛
أمّا أنتم فَتُدْعَوْنَ كهنة الربّ،
ويُقَالُ لكم خَدَمَةُ إلهنا؛
تأكلون غِنَى الأمم،
وبمجدهم تفتخرون. (أشعيا 61: 5 ـ 6)

وبعبارة أخرى، فإنّ غير المختونين ستشملهم رسوم العهد ومقتضياته، وهذه تُعْتَبَر هِبَةً وميزة لهم، لكن أحداً لايغتني من العهد مادياً سوى إسرائيل. صحيح أنّ غير المختونين لم يتقبّلوا العهد طوعاً أو يأتوا بِمُحْرَقاتهم وأضاحيهم إلى أورشليم، لكن الفكرة التي مفادها أن **التوراة** هِبَة وهوى، بصرف النظر عن بركات **التثنية** 28 ولعناتها، ربما لم تبرز إلى المقدمة إلا من خلال أخذ الوضع الديني لغير المختونين بالحسبان. فبعد إخفاق النبوّة، الذي يمثّل إخفاقاً لله في إعادة إسرائيل مستقلةً بل ومسيطرةً كما وعد أن يفعل، كان على اليهود أن يختاروا بين **التوراة** بوصفها خيراً بحدّ

ذاتها وبين غياب أية توراة. وقد اختاروا الخيار الأول واحتفوا باختيارهم هذا في المزامير.

لكن قولنا هذا يقدّم تغيّراً كان محفوفاً بالكرب والضيق الداخلي والخارجي بالبرود الذي تُثقَل فيه قطعة الشطرنج. فحين نجحت أورشليم، بقيادة حزقيّا، في ردّ جيش سنحاريب الآشوري، يبدو أن يهوذا بَنَت استنتاجاً زائفاً ومأساوياً مفاده أن عاصمتهم الحصينة منيعة لاتُخْتَرق. وما إنْ بدأت الحقيقة تبرز للعيان وبدا أنّ سقوط أورشليم ليس أمراً ممكناً وحسب بل حتمياً أيضاً، حتى استولى عليهم ذُعْرٌ وهَلَعٌ رهيبين. ويصوّر **إرميا** 30: 5 ـ 7 عشية الكارثة كما يلي:

قَدْ سمعنا صوتَ ارتعادٍ،
فَزَعٌ، وليس سلامٌ
اسألوا وانظروا:
هل يَضَعُ الذَّكَرُ؟
ولكن مابالي رأيتُ كُلَّ رَجُلٍ
يداه على حَقْوَيْه كالتي تَضَعُ؟
وكلَّ وجهٍ تحوّل إلى الصُّفْرَةِ؟
آه، إنّ ذلك اليوم عظيم،
وليس مثله؛
وهو وقت ضيق على يعقوب
لكنه سَيُخَلَّصُ منه.

لقد بدا، بعبارةٍ أخرى، وكأن سقوط أورشليم الحتمي أمرٌ يكاد أن يكون معاكساً للطبيعة ذاتها. ومع أنّ هذه الكارثة كانت ستأخذ الإثم معها، فقد كان مُكْرِباً ما بدا عليه الإثم من ازدهار قبل فترة قصيرة من تلك اللحظة.

عادلٌ أنتَ، يا رب، وإنْ حاججتكَ،
لكني أتكلّم معك بما هو حقّ:
لماذا ينجح طريق المنافقين؟
وَيَسْعَدُ جميع العَامِلِين بالغدر؟
غَرَسْتَهُم، فتأصّلوا،
ونموا، وأثمروا.
أنت قريبٌ من أفواههم،
وبعيد عن كُلاهُمْ.

وأنتَ قد عَلِمْتني ورأيتني،
وامتحنتَ قلبي لديك.
إفرِزْهُم كغنمٍ للذبح،
وقَدِّسْهُم ليومِ القتل! (إرميا 12: 1 - 3)

لقد كانت الهزيمة كافية لأن تدفع الأمة إلى الجنون. وكذلك كانت فضيحة عقاب الأبرياء شأنهم شأن الآثمين، مع أنهم كانوا يعلمون في قرارة قلوبهم أنهم حفظوا العهد وساروا على هَدْيِهِ. ولقد عبّر المزمور 43 بإسهاب وصراحة وبصورة مثيرة عن هذا الأمر، فهو يعدّد ويكرر انتصارات الله السابقة كما تفعل مزامير أخرى كثيرة، كما يعترف صاغراً بأنّ بني إسرائيل.

لابسيفهم ورثوا الأرض،
ولاذراعهم خلَّصَتهُم،
بل يمينك، وذراعك،
ونور وجهك،
لأنك رضيت عنهم. (مزامير 43: 4)

لكن كاتب المزمور يعارض هذا الماضي المشرق بالحاضر القاتم، الذي فيه

تبيع شعبك بلا مال،
ولاتربح بثمنهم. (43: 13)

ثمَّ يأتي إلى لبّ التهمة:

هذا كلّه وَقَعَ علينا،
ومانسيناك،
ولانكثنا عهدك.
لم ترتدّ قلوبنا إلى الوراء،
ولامالت خطواتنا عن سبيلك،
وإذْ حطّمتنا في مقرّبنات آوى(*)،
وَشَمِلْتَنا بظلال الموت.
هل نسينا اسم إلهنا
وبَسَطْنا أكُفَّنا لإله غريب؟

(*) - في ترجمة جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة: «التنانين». وفي الترجمة الانجليزية التي يوردها جاك مايلز: «وحوش البحر».

أَلَمْ يكن الله إِذْ ذاك يطالبنا بذلك؟
فإنه يعلم خفايا القلب.
إنّا من أجلك نُمَاتُ النهار كلّه،
وقد حُسِبْنا مثل غنم للذبح.
انتبه، مابالك نائماً، أيها السيّد؟
استيقظ، لاتُقْصِ على الدّوام!
لماذا تَحْجُبُ وَجْهَكَ،
وتنسى بُؤْسَنَا وضَغْطَنَا؟ (43: 18 - 24)

إن أصداء **أشعيا الثاني** تتردد في لغة هذا المقطع - «انتبه، استيقظ» وما إلى ذلك - لكن النبي اعترف، وهو يَعِدُ بأن الربّ سينتبه ويستيقظ، أنّ العقاب المُنْزَل بإسرائيل هو عقاب مُسْتَحَقٌّ حتى وإن زاد عن حدّه. أما هنا فلا نجد مثل هذا الاعتراف. ويعتقد بعض نقّاد التاريخ أن المزمور 43 لابدّ أن يكون قد كُتِبَ كردّة فعل على هزيمةٍ ما لاحقة، ولعلّ ذلك صحيحاً؛ لكن موضع هذا المزمور لايتيح له أن يشير إلا إلى الهزيمة التي أنزلها البابليون بيني إسرائيل وإلى وضع الأمة العائدة التي صارت موضع سخرية وأضحوكة بين جيرانها. أما ذِكر التنانين (أو وحوش البحر) فيعيد إلى الأذهان الطوفان ويُلْمِعُ إلى الخوف الأعمق، الخوف الذي لايوصف من الشخصية الشيطانية التي لاتزال كامنة لدى إله الأفكار الكريمة.

الضَّامِن

«في الأسواق رَفَعَتْ صوتها»

الأمثال

إنّ الموقع المركزي الجديد الذي تحتلّه الشريعة بوصفها واقعاً تتحدد من خلاله حياة الله يخلق لدى الله قابلية جديدة للعطب، ليس تجاه الآلهة المنافسة، كما كان الأمر في السابق، بل تجاه الشرائع الأخرى أو مرادفاتها. وهذه هي الدراما المخبوءة في واحد من أقلّ أسفار **التَنَخ** قراءةً، **سفر الأمثال**. ففي هذا السفر، نجد أنّ شريعة الله التي اعتُبِرَتْ في **المزامير** أهمّ وأبقى تعبير عن الذات الإلهية، تُخْلي كثيراً من مجالها لتقليد أوسع، وبعيد عمّا هو شخصي، وغفل مجهول المصدر، هو تقليد الحكمة الدنيوية، هذا البديل للشريعة الذي «يكرز» به بديلٌ للأنبياء مباغتٌ تماماً، ألا وهو **السيدة حكمة**، التي تجمع على نحو مبهم وملغّز بين الإلهة، والنبيّة، والملاك.

ويترافق ظهور **السيدة حكمة** كمنافسة لله فضلاً عن كونها وصيفته أو رفيقته بقَلْبٍ للدور الذي نسبته **المزامير** إلى الله ينطوي على مفارقة. فالله في **المزاميرِ** هو الضامن للعدل في عالم من الكارما دون سَمْسَارا(*)، أي في عالمُ يُثاب فيه الخيّر ويُعَاقَب فيه الشرير أثناء حياتهما أو، على الأكثر، في أشخاص أبنائهما أو أحفادهما. غير أنّ الأمر ليس كذلك في **الأمثال**، حيث يظهر الله لأول مرّة بوصفه الكائن الغامض الذي ينبغي الإشارة إليه والتماس العون منه لدى حصول نقيض الحالة السابقة تماماً، أي عند رؤية أنّ الخيّر يُعَاقَب والشرير يُثَاب. وبالطبع فإنّ تمجيد الله يتواصل على لسان **الحكمة** بوصفه خالق عالم يتمتّع عموماً بنظام أخلاقي محايث، عالم يأتي فيه ثواب الخيّر وعقاب الشّرير كنتيجة طبيعية عموماً أو آليّة. ولايُنْتَظَرُ من الله أن يضمن اشتغال هذا النظام الأخلاقي من خلال التدخّل لهذه الغاية بالذات بضروب الثواب والعقاب. فهذه الأخيرة تأتي كثمرة طبيعية، داخلية لتهذيب الإنسان، أو بالأحرى للحكمة البشرية، والتي هي مسعىً يوصف في بعض الأحيان بأنّه تكريس لـ **السيدة حكمة** وعبادة لها. فالله خلق العالم من خلالها، كما تقول **الأمثال**، واشتغال العالم على نحو سويّ وسليم أمرٌ ترعاه وتكفله. ولايتدخّل الله، أو لايُفْتَرَض به أن يتدخّل مباشرة إلا في حالات خاصة معاكسة لما هو بدهيّ، وغير مُنْتَظَرة أو مُحبَّذة.

وباختصار، حين تسير الأمور على الصراط المستقيم، كما تتوقّع لها **الأمثال** أن تسير، فإن الله يتمجّد بوصفه خالقُ عالم تسير فيه الأمور على الصراط المستقيم، أما حين تنحرف الأمور عن السبيل القويم، فيتمّ الاعتراف بأنّ الله هو مصدر هذه الاستثناءات عن القاعدة فضلاً عن كونه التفسير لهذه الاستثناءات. فالله هامشيّ هنا، شأنه شأن إطار لوحة. فهو ليس في اللوحة، لكن هذه الأخيرة تقتضيه.

(*) ـ السَمْسَارا، Samsara، حلقة مفرغة رهيبة تمرّ بها النفس البشرية عندما تموت ثم تولد من جديد على نحو متكرر. وهي عقيدة في الهندوسية.

إنّ وظيفة الله هذه، والتي هي وظيفة إطارية شبه سلبية وإنْ تكن ضرورية، هي معنى المثل القائل «رأس الحكمة مخافة الرب»، الذي يتكرر كاللازمة ثلاث مرّات في **الأمثال** (1: 7، 9: 10، و 15: 33)، ومرّة على الأقلّ في **المزامير** (110: 10)، وفي غير مكان من هذين السِفرين مع تعديلات طفيفة. ويمكن صياغة معنى هذا المثل صياغة علمانية أو دنيوية بالقول: «أوّل ماينبغي للفاهم أن يفهمه هو أن ثمّة كثيراً مما لن يفهمه أبداً». والإنسان سوف يكافح أبداً لكي يسيطر على الحياة ويتحكّم بها، **والأمثال** تطري هذا الجهد. لكن من لايدرك أن قَدْراً كبيراً سيفلت حتماً من سيطرته مُقَدَّرٌ له أن يعاني الإحباط واليأس. والحسّ السليم ليس إلّا مساحة بلا أشجار في غابة، ومن الأفضل أن يكون المرء مهيّأً لهذا منذ البداية. ويعبّر المثل 16 تعبيراً مُشْرِقاً ومُشهَباً عن هذه النظرة التي تلعب دوراً مركزياً في زواج **التوراة والحكمة**:

للإنسان إعداد القلب،
ومن الربّ جواب اللسان.
جميع طرق الإنسان زكيّة في عينيه،
والربُّ وازن الأرواح.
فَوِّضْ إلى الربّ أعمالك،
فتثبت مقاصدك.
الربُّ صنع الجميع لأَجْلِهِ،
والمنافقَ أيضاً ليوم السوء. *(أمثال 16: 1 - 4)*

ليس من السهل ترجمة هذه الآية الأخيرة إلى لغة دنيوية لأنّ الحكمة الدنيوية تبلّغ حدّها عند هذه النقطة بالذات. لكن علينا أن ندرك أن هذه الآية هي ردّ، من نوع جديد وبعيد تماماً عن التقليدية، على تضرّع **المزامير** مفاده أن الربّ هو الذي وضع أعداء المتضرّع الأشرار حيث هم، وأعطاهم مايستحقون، وأعطى المتضرّع الصدّيق حقّه. وثمة تصوّر هنا أن الربّ يردّ على ذلك التضرّع قائلاً: «لقد فعلتُ ذلك لغايةٍ في نفسي، وعليكم أن تتحملوا الأشرار».

ثمّة تقييد شديد ومراجعة شديدة أيضاً لدور الله بوصفه الشخصية الرئيسية في **الكتاب المقدّس**. فالإنسان يصبح الآن هو الشخصية الرئيسة، بمعنىً ما، في حين يصبح الله الشخصية المقابلة. فالنتائج الطيّبة السعيدة تُعْزى للجهد البشري، في حين تُعْزَى لله المسؤولية الشخصية، النهائية، في الأوقات التي يثبت فيها أنّ من غير الممكن التغلّب على عكس ذلك، سواء على مستوى البشر أو مستوى الظروف. فالله هو الذي يضفي طابعاً شخصياً على ذلك كلّه؛ وبذا يصبح اسماً على الأقل، إن لم يكن تفسيراً، لذلك كلّه. وبدلاً من القول، بعبارة أخرى، «ليس ثمّة فهم»، فإن **الأمثال** تقول: «ليس ثمّة فهم له».

تنزع إعادة الصياغة المعاصرة، الدنيوية، إلى نزع الطابع الشخصي عمّا تضفي عليه **الأمثال**

هذا الطابع. ومن هذا مثلاً، القول السائر: «Into each life some rain must fall» أو تلك الطبعات الأحدث والأقبح مثل: «life is a bitch, then you die» أو «Shit happens». غير أن هذه الأقوال السائرة لاترقى إلى أن تكون إعادة صياغة للآية الرابعة في الإصحاح السادس عشر من **الأمثال**، لأنها لاتعترف أيما اعتراف بأن الحياة تتخطّى فهم القائل. وعلى العكس، فهي واثقة لدرجة الاعتداد بأنّها قد تفحّصت كلّ الأدلة ذات الصلة، وأن النتيجة التي توصلت إليها هي أفضل نتيجة. وهي لاتعترف بالغموض إلا لكي تتفادى ادّعاء العلم بكل شيء، فمثل هذا الادّعاء كان سيجعلها تكفّ عن كونها دنيوية كما ترغب أن تكون.

لعلّ الآية «الربُّ صنع الجميع لأجله، /والمنافق أيضاً ليوم السوء» قد حملت قَدْراً كبيراً من العزاء لأولئك الذين كتبوها وحفظوها بافتراضها أن الربّ خيّر، غير أنّ الآية ذاتها تنطوي على طاقة تحريرية كامنة حتى لو لم تفترض شيئاً سوى أنّ الربّ غامض، أو، بمزيد من الاختزال، أن الحياة ذاتها لغز مبهم وليست مجرد فوضى. إن عدم اليقين الذي ينطوي على احتمال الرحمة ولو كان متواضعاً هو أفضل من اليقين المتفاخر والمازوخي حتماً. ولعل هذا هو رهان باسكال ذاته قبل باسكال بألفين من السنين. غير أنّ هذه اللحظة ليس فيها أيّ شيء من المجد والظَفَر للربّ نفسه. فبما أنّ العالم قد أضحى الآن قائماً وجارياً لم يَعُدْ من الضروري استدعاء الله إلّا حين تكون الأمور في أسوأ حال، ولذا فهو مضطر لأن يُظْهِر على الدوام ذاته الأسوأ وذاته الأسوأ فقط. ولن يجد بعد الآن تلك الفرصة السانحة ليقول: «تَعَزَّ، تَعَزَّ يا شعبي». فالإنسان يعزّي نفسه أو ينحو عليها باللائمة في معظم حالات الضيق. ولم يَعُدْ هنالك أيضاً أيّ مجال لحنان الله المُكْتَشَفْ حديثاً. وبدلاً من أن يكون شخصاً معزّياً، فإن الله يبدو هنا بمثابة افتراض شبه مُعَزٍّ في أحسن الأحوال والمدمّر القديم في أسوئها.

وقراءة **الأمثال** بعد **المزامير** هي أشبه بترك اللغط والأنفاس في كنيسة مزدحمة حيث الكروب الخفيّة والآمال المفرطة تتبدّى مؤلمةً ومنغّصةً في بعض الأحيان والخروج إلى الفوران الناشط في السوق أمام باب الكنيسة، قريباً منها وخارجها في الوقت ذاته. قد تكون الرهانات هنا في وَضَح النهار أدنى بكثير، لعلّها تقتصر على براعة الإجابة وحضور البديهة الفصيحة الكافية «لتمشية الحال»، غير أنّ هنالك مايشجّع على التغيير وينشّطه. الجميع لايزالون يؤمنون بالله، ويشيرون إليه عرضاً بين الجملة والأخرى، غير أنّ الجميع لديهم شغلهم الشاغل غيره ويتّكلون على مايمكن أن نسمّيها أمّاً ظريفة فطنة وليس على إله أبٌ أو جَدّ، ذلك أنّ الربّ الإله راح يبدو كبيراً في السنّ مع أنه لايزال اسمياً رأس البيت ولكنه لم يَعُدْ نشيطاً كمدبّر ومدير.

وبزواج **التوراة والحكمة** في **الأمثال**، فإنّ **التوراة** ـ أو الله الذي تمجّده **التوراة** بوصفه مؤلّفها على الأقلّ ـ تعمّق **الحكمة**. وبالمقابل فإنّ **الحكمة** توسّع آفاق **التوراة** وتضفي عليها إشراقاً وتألّقاً بتناولها مسائل ظلّت **التوراة** صامتة حيالها بشكل عام، كتشكّل الشخصية، والحصافة، وحسن التدبّر، وغيرها من جوانب التجربة الأخلاقية البشرية. لكن السمة الأشدّ إدهاشاً في هذه التوليفة الجديدة هي أنها تعمل على إحياء النبوّة، التي سكتت عنها **المزامير** سكوتاً مثيراً، حيث تخرج

السيدة حكمة لتكرز وتبشّر بها على قارعة الطريق. ولكن أية نبوّة هي هذه؟ إنها تستغني عن الاتهامات الحماسية، وعن الرؤى النشوانة الثملة، وعن أيّ ذِكْرٍ للبلاد الغربية، وأي تنبؤ بالهلاك والقيامة، غير أنّ لديها أساليب وطرائق نبيّة لاتتعدّى رسالتها القول: «إن تحامقتم، لاتقولوا إنني لم أحذركم». إنّ إحياءها للنبوّة هو بمثابة دفنٍ لها:

الحكمة تنادي في الخارج،
وفي الشوارع تُطْلِقُ صوتها.
في رؤوس الأسواق تصرخ؛
وفي مداخل أبواب المدينة، تتكلّم بأقوالها:
«إلى متى أيها الأغرار تحبّون الغرارة،
والساخرون يبتغون السخرية،
والجُهّال يبغضون العلم؟
ارتدّوا لتوبيخي؛
فإني أُفيضُ عليكم من روحي،
وأُعلّمكم كلامي.
لكن إِذْ قد دَعَوْتُ فأبيتم،
ومددتُ يدي فلم يكن من يلتفت،
واطَّرَحْتُمْ كلّ مشورةٍ منّي،
وتوبيخي لم تقبلوه،
فأنا أيضاً أضحك عند عَطَبِكُم،
وأستهزئ عند حلول ذعركم،
إذا حلّ كعاصفةٍ ذعركم،
ونَزَلَ عطبكم كالزوبعة،
وحلّ بكم الضيق والشدّة.
حينئذ يَدْعُونَني فلا أُجيب؛
يبتكرون إليّ فلا يجدونني.
بما أنّهم مَقَتوا العلم،
ولم يُؤْثِروا مخافة الربّ؛
ولم يقبلوا مشورتي،

واستهانوا بكل توبيخ منّي،
فيأكلون من ثمرة طريقهم،
ومن مشوراتهم يشبعون
إنّ ارتداد الأغرار يقتلهم،
وتَرَفُ الجهّال يهلكهم.
والسامع لي يسكن في دَعَةٍ،
مطمئناً من ذُعْرِ السوء (1: 20 - 33)

في النبوّة كما رأيناها إلى الآن، كان قتل المرتدّين وهلاك الجُهّال يأتي كعقاب لاكمجرد توبيخ أو قصاص مُسْتَحقّ، كما هو هنا. فالعقاب الوحيد هنا تُنْزِلُهُ الذاتُ بذاتها؛ فهو مجرد عاقبة للسلوك الأحمق، عاقبة مبيّتة ضمن هذا السلوك ويمكن التنبؤ بها.

هل يدهشنا أن ينتهي هذا التفجّر الواضح، الواسع، للأنثوي في علاقة الإنسان بالله إلى الكلام بصوت الحس السليم؟ ذلك يتوقّف، بالطبع، على مانعنيه بـ «الأنثوي» وكذلك على ماننتظره من أمّ أو زوجة. والحقيقة أنّ النقد التاريخي لم يصرف سوى قليل من الاهتمام إلى إمكانية أن تكون **الحكمة** إما أم الإنسان أو زوجة الله، ويعود ذلك بدرجة كبيرة إلى أنّ النقد التاريخي بشكل عام اعتبر **الحكمة** شَخْصَنَة لحكمة الله الذكر، واعتبر بالتالي أنها مذكّرة، بصرف النظر عن الإشارات النحوية المؤنّثة. لقد تمّ النظر إلى **الحكمة** بوصفها شكلاً بلاغياً قريباً نوعاً ما من **كلمة الربّ** في الشكل البلاغي الذي يقول «كانت كلمة الربّ إلى...» والذي يتكرر كثيراً، خاصةً في **الأنبياء**.

غير أن هويّة **الحكمة** أكثر تعقيداً من ذلك بكثير، ذلك أنّ **السيدة حكمة** لاتتكلّم **بدلاً** من الله وحسب إنما تتكلّم أيضاً باسمها هي **عن** الله وعن علاقتها به. وربما كانت كلمة **إلهة** تسيء تمثيلها، ولكن حتى لو نظرنا إليها من زاوية مجازية وليس أسطورية، فمن الواجب حتماً أن ننظر إليها كشَخْصَنَةٍ لحكمة إنسانية بالمعنى المستقلّ حديثاً الذي تحدّثنا عنه للتوّ لا كشَخْصَنَةٍ لحكمة إلهية لايُسْبر غورها. وبذا فإن من الممكن أن نتكلّم عليها، استعارةً، بوصفها شريكة الله، بل وزوجة الله (تعاون الإنسان مع الله)، وأمّ الإنسان (رعاية الإنسان لذاته) في آنٍ معاً. والحقيقة أنها في كلتا الحالتين، أي سواء بوصفها زوجةً أو أمّاً، تردّدُ أصداء عشيرة.

هاهي **الحكمة** تتكلّم على علاقتها المزدوجة مع الله والإنسان في **الأمثال** 8: 22 - 6:9:

«الربُّ حازني في أوّل طريقه
قَبلَ ماعَمِلَهُ منذ البدء.
من الأَزَلِ مُسِحْتُ،
من الأوّل، من قبل أنْ كانت الأرض.

وُلِدْتُ حين لم تكن الغمار
والينابيعِ الغزيرة المياه؛
قبل أن أُقِرّت الجبال،
وقبل التلال وُلِدْتُ.
إذْ كان لم يصنع الأرض بعد ولا مافي خارجها،
ولامبدأ أتربة المسكونة.
حين هيّأ السموات كنتُ هناك؛
وحين رسم حدّاً حول وجه الغمر؛
حين ثبت الغيوم في العلاء،
وقرّر ينابيع الغمر؛
حين وضع للبحر رَسْمَهُ
فالمياه لاتتعدّى أمره؛
وحين رَسَمَ أُسُسَ الأرض،
وكنتُ عِنْدَهُ مُهَنْدِساً،
وكنتُ في نعيمٍ يوماً فيوماً،
ألعبُ أمامه في كلّ حين،
ألعبُ في مسكونة أرضه،
ونعيمي مع بني البشر.
فالآن، أيها البنون، اسمعوا لي؛
فطوبى للذين يحفظون طرقي.
اسمعوا التأديب وكونوا حكماء؛
ولاتُهمِلُوهُ.
طوبى للإنسان الذي يسمع لي،
ساهراً عند مصاريعي يوماً فيوماً،
حافظاً عضائد أبوابي.
فإنّه من وجدني وَجَدَ الحياة
ونالَ مرضاةً من الربّ.
ومن أخطأني ظَلَم نفسه؛

كلّ من يبغضني يحبّ الموت».

الحكمة بَنَتْ بيتها،
وَنَحَتَتْ أعمدتها السبعة.
ذَبَحَتْ ذبائحها،
وَمَزَجَتْ خمرها،
وصَفَّفَتْ مائدتها.
أرسلتْ جواريها تنادي
على مُتُونِ مشارفِ المدينة:
«من هو غِرّ فَلْيمِلْ إلى هنا»؛
وتقول لكلّ فاقد اللبّ:
«هَلُمّوا، كُلُوا من خبزي
واشربوا من الخمر التي مَزَجْتُ؛
اتركوا الغرارةَ واحيوا،
انهجوا طريق الفطنة».

في الموضع الذي تقول فيه **الحكمة** للإنسان: «فالآن، أيها البنون، اسمعوا لي»، يبدو أنّ عبء الإثبات أو عبء تقديم الدليل يصبح على عاتق الذين ينكرون أنها أمّ بأيّ حال من الأحوال، ليس لأنها تستخدم كلمة **«بنون»** وحسب، وإنما أيضاً بسبب طريقتها الشبيهة بطريقة الأهل في كلامهم لأبنائهم. ولكن كيف يمكن للمتكلّم هنا أن يكون زوجةً؟ في الحقيقة إنَّ خلق الله لها لاينفي هذه الإمكانية بأيّ حال. فلو كانت زوجته في أيّ سياق شرقيّ أدنى قديم لما كانت بحاجة لأن تكون صنوه غير المخلوق. ولاشيء يمنعه من أن يخلقها كرفيقة أو زوجة له بعد أن خلق الإنسان، أو قبل أن يخلقه، كما تؤكّد هي. لا، إنّ الصعوبة في تسمية **الحكمة** زوجة الله تكمن كما يبدو في حقيقة أنها تبدو مُساعدةً له أكثر من كونها رفيقة، على الرغم من سروره بها. فهي بنّاء، وجزّار، وخبّاز، وتاجر خمر، فضلاً عن كونها معلّماً و«مهندساً». فهل يجعل منها كلّ ذلك زوجةً؟

لابدّ أن نسأل أولاً: كيف تكون الزوجة؟ ففي كامل **الكتاب المقدّس**، لانجد سوى وصف واحد للزوجة، وهو يرد، بالمناسبة، في هذا السفر بالضبط، في **الأمثال** 31: 10 ـ 31، الذي يقول مطلعه:

مَنْ يجدُ المرأةَ الفاضلة!
إنَّ قيمتها فوق اللآلئ.

قلب رَجُلِهَا يثق بها،
فلا يحتاج إلى غنيمة.
تأتيه بالخير، دون الشرّ،
جميع أيام حياتها.
تلتمس صوفاً وكتّاناً،
وتعمل بِحذْقِ كفيّها.
فتكون كَسُفُنِ التاجر،
تجلب طعامها من بعيد.
تقوم في الليل،
وتعطي لبيتها أُكُلاً،
ولجواريها مايكفيهنّ.
تتأمّل حقلاً فتأخذه؛
وبثمر كفّيها تغرس كرماً.
تَنْطُقُ حَقْوَيْهَا بالقوّة
وتُشَدِّد ذراعيها. (31: 10 - 17)

في الشرق الأدنى القديم، كانت الزوجات شكلاً من أشكال ثروة أزواجهن ومصدراً من مصادرها في آنٍ معاً. والزوجة الصالحة في هذا الوصف تجمع البهجة إلى حسن التدبير، شأنها شأن **السيدة حكمة**. وعلى هذا الأساس، فإننا لو وجدنا هذا الجمع لدى **السيدة حكمة**، فقد نتوصّل إلى ضرورة النظر إليها، استعارةً على الأقل، بوصفها زوجة الله. صحيح أنهما لايقيمان علاقة تناسلية مماثلة، وأننا لانجد أدنى إشارة إلى مثل هذه العلاقة في النصّ، غير أنها أنثى أصيلة في معالم شخصيتها كما هو ذكر أصيل في معالم شخصيته، وشراكتهما شراكة زواج لاتناسل فيه. والسؤال الآن: أين المشكلة، إذا ماكانت تمثّل الإنسان ككلّ إضافةً إلى ذلك؟ لقد وصف الله نَفْسَه في **الأنبياء** مراراً وبحماس بأنه زوج إسرائيل. وهو هنا زوج الإنسان في علاقةٍ فيها الإنسان زوجةٌ استثنائية في نشاطها واعتمادها على نفسها.

والحقيقة أنَّ من غير المدهش أن يتنامى اهتمام **التنخ** بالنساء مع تحوّل اهتمامه إلى المهارات العملية. فقبل السبي وكذلك بعده، كان عدد من جيران إسرائيل الكبار يتمتعون بمستوى من التطور المادي أعلى من مستوى إسرائيل بصورة واضحة، وكذلك بمستوى أعمق من الانخراط في التجارة العالمية. فالعمال المهرة الذين بنوا قصر داود وهيكل سليمان جُلِبوا من فينيقيا. وقبل السبي، على نحو مؤكّد، وبعد السبي، على نحوِ احتماليّ، كانت الزوجات الأجنبيات القناة الرئيسة التي دخلت عبرها الثقافة المادية غير الإسرائيلية إلى حياة إسرائيل.

وعلى الرغم من قيود **التوراة** الصارمة على الزواج من غير بني إسرائيل، فإن موسى، وداود، وسليمان (ذا الصيت الواسع في هذا المجال)، دون أن نذكر إبراهيم، ويهوذا، ويوسف، جميعهم تزوجوا نساء أجنبيات. ولقد وبّخ **الملوك الأول** زوجات سليمان الكثيرات لجلبهنّ ديانة غريبة إلى إسرائيل، بيد أنهن جلبن أيضاً ومن غير شكّ براعات غريبة، ولغات، وموسيقا، وطعاماً وهلمجراً ـ وباختصار، كل الأشكال الغريبة في الصناعة والثروة ـ ولاشكّ أنهنّ علّمن ماجلبنه معهن إلى أخواتهنّ من بني إسرائيل. وهكذا كانت الزوجة الصالحة «كَسُفُنِ التاجر»؛ وهكذا ربما يكون الإحساس قد نَما في إسرائيل بمرور الزمن بأن النساء، وعلى الأخصّ الغربيات، ذخيرة قَدْرٍ كبير من خبرات العالم المادية.

وإذا ماكان الحال كذلك، فعلينا ألّا نفترض أن المتكلّم هو أبٌ في كلّ مرّةٍ تبدأ فيها **الأمثال** واحدةً من خطبها الغفل بالنداء «أيها البنون». بيد أنّ **الأمثال** ليس نصّاً أنوثياً (مدافعاً عن قضية المرأة)، فهو تبعاً للمعايير المعاصرة جنسانيّ بوضوح، يندّد تكراراً بالمرأة الخليعة دون أن تصدر منه كلمة واحدة ضد الرجل الخليع، على سبيل المثال. لكن نظرةً عن كثب غالباً ماتبدي التباساً شيّقاً ومثيراً، خاصةً حين تتعلق الأمور بالأخلاق الجنسية.

من الذي يتكلّم في **الأمثال** 7، هذه الخطبة الطويلة التي تندد بالمرأة الخليعة قبل أن تتحول إلى وصف شاهد عيان يرى عملية الإغواء من خلف نافذة شَعْريّة؟ لاشكّ أن من الممكن لرجل أن يراقب عملية إغواء من خلف شَعْريّة، لكن هذا الموقع بالضبط هو الموقع الذي يمكن منه لامرأة محترمة، في مجتمع من مجتمعات الشرق الأدنى الذي اعتاد على حَبْسِ النساء، أن تشهد مثل هذا المشهد. ومن السهل أن نتخيّل، بالنتيجة، أنّ «بنيّ» الذي يُحَذّر هنا من المرأة الفاسقة يُحَذّر من قبل أمّه. فالمتكلّم هنا يتخيّل امرأةً من طبقته الاجتماعية، امرأة متزوجة من رجل غنيّ، تخون زوجها أثناء غيابه وتغوي شاباً غريباً. ومَنْ غير أمّ يمكن أن يتخيّل مايمكن لامرأةٍ في سنّ معين أن تقوله لغلام بريءٍ بعمر ابنها؟

إني أشرفتُ من كوّة بيتي،
من وراء شباكي،
فرأيتُ بين الأغرار،
وتأمّلت بين البنين،
غلاماً فاقد اللبّ.
عابراً في الشارع عند زاويتها
ومُتَمَشّياً في طريق بيتها
في الغسق عند المساء،
في قلب الليل في الديجور.

فإذا بامرأةٍ قد لَقِيَتْهُ

وزيّها زيّ زانيةٍ، وقلبها خبيث.

صَخَّابَةٌ طامحةٌ؛

لاتستقرّ قدماها في بيتها.

تارةً في الخارج، وتارةً في الشوارع،

وتكمن عند كلّ زاوية.

فأمسكته وقبّلته؛

وصَلَّبتْ وجهها وقالت له:

وكانت عليّ ذبائحُ سَلاَمَةٍ؛

واليوم قضيت نُذُوري

فلذلك خرجتُ للقائك،

تَائِقَةً إلى وجهك، فوجدتك.

وقد فرشتُ سريري مفروشاتٍ

من الديباج نسيجها من مصر؛

وعَطَّرتُ مضجعي

بالمرّ، والعود، والدّارصِينيّ.

هَلُمّ نرتوي من الحبّ إلى السَّحَرِ؛

ونتمتّع، بالهوى.

فإنّ الرجلَ ليس في البيت؛

قد سار في طريق بعيد.

أَخَذَ صُرَّة الفضة بيده

في يوم البدر يَقْدَمُ إلى بيته». (7: 6 - 20)

ثمّة أساس آخر، إضافةً إلى النافذة الشعرية أو الشبّاك، يرجّح أن يكون مؤلّف هذا المقطع أنثى. فعلى الرغم من الاستياء والاستهجان الواضحين، لايبدي الكاتب ذلك الغثيان أو تلك الرغبة بالتقيؤ التي غالباً ما أبداها الأنبياء لمجرد التفكير بامرأة في حالة إثارة. وهو يرى المرأة الفاسقة، مع كلّ أخطائها، كائناً بشرياً مثله، ولايراها بعين إرميا، بهيمةً نَازِيَةً مهتاجة:

إنّ الفَرَأَةَ مُعَاوِدَةُ البريّة،

في شهوة نفسها تستنشق الريح!

عند ضَبنَتِها فَمَنْ يَرُدُّها؟

كلّ طالبيها لايتعبون؛

إنّهم يجدونها في شهرها. (إرميا 2: 24).

لايفصل الأنبياء بين البغاء المجازي والبغاء الفعلي، للذكر أو للأنثى، وذلك لسبب. فحين يبدأ إرميا في هذا الإصحاح باتّهام إسرائيل بعبادة بعل، قائلاً: «على كلِّ أَكَمَةٍ عالية وتحت كلّ شجرة خضراء أَضْجَعْتَ زانيةً» (2: 20)، فإنه يشير إلى الجنس المقدّس الذي كان جزءاً من طقس الخصب المكرّس لبعل وعشيرة. ولكن ما الذي يرعبه أكثر، الردّة أم الزنا؟ أما **الأمثال** فلا تُقَارن البغي في أشدّ صفاقتها ببهيمة نجسة مهتاجة.

قد تستخدم **الأمثال** في بعض الأحيان كلمات حادّة في الإشارة إلى الفسوق، لكن كتّابها يكتفون في معظم الأحيان بإظهار اهتمام حيوي بهذا الموضوع. فلننظر إلى هذين القولين البارعين اللذين وُضِعَ أحدهما بجوار الآخر ونتخيل من الذي جاورهما، من أي ضربٍ هو بين الرجال أو النساء؟

ثلاثةٌ يُعجِزُني فَهْمُها؛

والرابع لاأَعْلَمُهُ:

طريق النسر في السماء،

وطريق الحيّة على الصخر،

وطريق السفينة في قلب البحر،

وطريق الرجل مع عذراء.

كذلكَ طريقُ المرأةِ الفاسقةِ:

تأكلُ، وتمسحُ فاها،

وتقولُ: «ماعَمِلْتُ إثماً». (أمثال 30: 18 - 20)

إنّ هذا ليشبه سهماً شطرته نصفين، كما يقال، أو رمية صائبة تتلوها رمية صائبة أخرى، بلاغةٌ في التعبير عن إعجاز الحبّ الجنسيّ تتلوها فظاظة رائعة حيال مايمكن أن يصير إليه هذا الحبّ في بعض الأحيان. ومامن سببٍ، أيّ سبب، يمنع «بُنيّ» من أن يكون قد رأى أمّه وهي تُطلق كلا السهمين:

ولعله قد أصغى إليها أيضاً وهي تلقي درسها الساخر اللاذع في 6: 6 - 11:

إذْهَبْ إلى النملة، أيها الكسلان؛

انْظُر طُرُقَها وكن حكيماً.

إنّها ليس لها قائد، ولامدبّر، ولاحاكم،
وتُعِدُّ في الصيف طعامها،
وتُوعِي في الحصاد أُكُلَهَا.
إلى متى ترقد، أيها الكسلان؛
متى تنهض من نومك؟
قليلٌ من الوسن، قليل من النوم،
طيّ اليدين قليلاً لِلرُّقَادِ،
فيأتي عَوَزُكَ كَسَاعٍ،
وفَاقَتُكَ كرجلٍ متسلّح.

لاجدال في أنّ الأبوين اليهوديين، شأنّ كل أبوين، قد وجدا نفسيهما يشجعان أبناءهما على الكدّ والمثابرة ويلحّان عليهم بها طوال الوقت وفي كلّ الفترات. بيد أنّ مثل هذه الآراء لم تَنَلْ قبل **الأمثال** أيّ اهتمام مهما يكن في التجربة الدينية لبني إسرائيل، أو بني يهوذا، أو اليهود. وما من سِفْر في **التّنخ** قبل **الأمثال** يحتوي مايمكن أن نقارنه بالمقطع السابق، «إِذْهَبْ إلى النملة». كما أنّ **الوصايا العشر** لاتشتمل على وصيّة تقول «اعمل». وقد شدّد الله في كلامه إلى شعبه، وفي مناسباتٍ لاتُحصى، على وجوب أن يتّكلوا على قدرته وليس على قدرتهم. وكُنّا قد أشرنا غير مرّة إلى المثال الذي يلفت الانتباه أكثر من غيره في هذا المجال، وهو **التثنية** 6: 10 — 12:

وإذا أَدْخَلَكَ الربّ إلهك الأرض التي أقسم لآبائك، إبراهيم، وإسحق، ويعقوب، أن يعطيها لك ـ مدناً عظيمةً لم تَبْنِها، وبيوتاً مملوءةً كلّ خير لم تملأها، وصهاريج محفورة لم تحفرها، وكروماً وزيتوناً لم تغرسها ـ فأكلتَ وشبعت، فاحذر أن تنسى الربّ الذي أخرجك من أرض مصر، من دار العبودية.

إن موسى لايجيز الكسل بالطبع، لكن عدم إلحاحه على أهمية الجهد البشري في ما أنجزته إسرائيل دشّن تقليداً ظلّ سائراً حتى الفترة التي وصلنا إليها، وهو تقليد يفعل فعله ليس في حياة الأمّة العملية بالطبع وإنّما في أدبها المكتوب على وجه التحديد.

لقد سبق لسيغموند فرويد أن عرّف السعادة تعريفاً صار شهيراً بأنها الحبّ والعمل، Lieben und Arbeiten. وقد لاحظنا أنّ **السيدة حكمة** تتكلّم على الجنس بصراحة وتهتّم به على نحو صريح وأنها عاملة مثابرة لاتعرف الكلل ومن أنصار العمل المثابر والمشجعين عليه. ومع أنّها ليست عشيرة، إلا أنها تتبنى رمز عشيرة القديم:

هي [الحكمة] شجرةُ الحياة للمتعلّقين بها،
ومن استمسك بها فله الطوبى. (أمثال 3: 18)

ونحن نذكر أنّ شجرة الحياة هي الشجرة التي خشي الرب أن يمد الإنسان يده «فيأخذ من

ثمرها ويأكل، فيحيا إلى الدهر!» (تكوين 22:3). وهذه هي الشجرة الثانية التي عُنيَ بها الربّ. وكانت الشجرة الأولى، التي أحاطها بتحريم مباشر، هي الشجرة التي دعاها «شجرة معرفة الخير والشرّ». وبعد أن أكل آدم وحواء من هذه الشجرة، قال الربّ الإله: «هوذا آدم قد صار كواحدٍ منّا، يعرف الخير والشرّ». غير أنّ هذه الشجرة الأولى لم تَبْدُ لآدم وحواء مختلفة كثيراً عن شجرة عشيرة الخضراء الوارفة، ذلك أنهما حين أكلا من ثمرها، عرفا الرغبة لأول مرّة، و«عَلِما أنّهما عُريانان».

وحين تلحّ **السيدة حكمة** على قِدَمِهَا، حين تجد لنفسها موضعاً في مشهد الخلق الأول، قريبةً من الله وتربطها به علاقة مبهجة مُسِرّة، وحين نجد أن شجرة الحياة تمثّل لها، هذه الشجرة التي لاترمز للخصوبة الجنسية وحسب بل لكلّ المهارات العملية التي تعزّز الحياة أيضاً، فإنّ أصداء كثيرة من أصداء عشيرة تتردد في مسامعنا. غير أنّ من الخطأ القول إن **الحكمة** تؤنِّثُ الآن شخصية الله من خلال امتصاصها ضمن هذه الشخصية واستغراقها فيها. فهي تبقى مميّزة عنه بتمثيلها الإنسانية ككلّ، صورة الله والشخصية المقابلة له. وقد أمَرَ الله صورته في **التكوين** 1: 28، قائلاً: «انموا واكثروا، واملأوا الأرض، وأَخْضِعوها؛ وتسلّطوا على سمك البحر، وطير السماء، وجميع الحيوان الدّابّ على الأرض». وإذا ماكان النصف الأول من هذا الأمر أمراً بالتوالد وإنجاب البنين، فإنّ نصفه الثاني أمر باللجوء إلى الحكمة ـ قوى العقل والجسد الإنسانية، المخلوقة ـ لتأمين مايحتاجه أولئك البنون. ومع أن علاقة الله بآدم وحواء لم توصف أبداً بأنها علاقة **عهد**، إلا أنها كانت عهداً ضمنياً يقضي على الأقلّ بألّا يحول الله دون ما أمَرَ به.

لكنه يحول دون ذلك لاحقاً، في الطوفان. وبعد الطوفان يأتي عهده مع إبراهيم ليسوّي هذا الأمر. و**السيدة حكمة** تُشَخْصِنُ الإنسان، وإنْ بطريقة ملتوية، مُظْهِرَةً طاعتها لأمر الله ومطالبةً إيّاه بالوفاء بوعده. فهل الله قادر على الوفاء بوعده، حتى لو أنّ لديه أنقى النوايا وأبقاها؟ هذا هو السؤال الذي تتركه **الأمثال** دونما إجابة. وهذا السؤال بالضبط هو مايتناوله **سفر أيوب** بقوة وعنف لافتين. هل الله موضع ثقة؟

- 10 -

المواجهة

من بين أسفار **الكتاب المقدّس**، لطالما كان **سفر أيوب** هو المُفَضَّل لدى الأوساط الأدبية. ففي الولايات المتحدة في القرن العشرين وحده، استلهم شعراء من وزن هارت كرين، وروبرت فروست، وأرشيبالد مكليش، و و.س. ميروين، وجون أشبيري، فضلاً عن الكاتب المسرحي الهزلي نِلْ سيمون، استلهموا هذا السفر وأقاموا على أساسه أعمالاً أدبية لها أهميتها. ولو نظرنا نظرةً أبعد في الزمان والمكان، خارج الولايات المتحدة وقبل القرن العشرين، لأمكننا بسهولة أن نجمع قائمة أطول بكثير، ذلك أنّ مشهد رجل بريء حقّاً يتقلّب في نيران محنة لايستحقها - وهو المشهد الأساسي في هذا السفر - هو مشهد يلامس أعمق الأوتار الفلسفية والنفسانية. أمّا الشُرّاح والمفسّرون العلمانيون فغالباً مارأوا **سفر أيوب** بمثابة دَحْض ذاتيّ لكامل التراث اليهودي - المسيحي. وفي عمل فروست «A Masqe of Reason»، يصف الله أيوب بأنه المحرِّر الذي حرّر إلهه، ويشكره على عونه في:

تسفيه التثنية وكاتبها

وتغيير اتجاه الفكر الديني.

ومن جهته، فقد كتب المعلّق السياسي وليم سافاير كتاباً عن أيوب وعَنْوَنَهُ **المنشقّ الأول.** وحتى أشدّ الشرّاح والمفسرين أرثوذكسيةً لم يتوانوا عن التسليم بأن مطالبة أيوب في محنته بأنْ يقدّم الله مبرراً لمعاناة عبده البارّ تضع وجود الله وشخصيته موضع تساؤل وشكّ بإلحاحٍ فريد. ومايهمّنا أكثر من غيره في هذا الكتاب هو أنّ جانب الله التدميريّ، الشيطانيّ الذي سبق وروده في **التَنَخ**، يصبح هنا جانباً واعياً تماماً سواء في ذهن الله نفسه أو في أذهاننا نحن، وذلك بفضل مواجهةٍ تبلغ الذروة مع كائن بشري فرد. والحقيقة أنّ بقيةَ أسفار **التَنَخ** على الرغم من أهميتها وسيرها في سُبُلٍ سوف نتناولها ولو بإيجاز، لاتتمكن من أنْ تمحو تماماً ماخلّفته هذه المواجهة من انطباع مقلق ومزعج حيال الله.

وإذْ نأخذ بالحسبان كلّ هذا الذي قلناه بوضوحٍ بدايةً، ينبغي أن نلاحظ أنه إذا ماكان أيوب منشقّاً، فهو ليس المنشقّ الأول في **الكتاب المقدّس** بأي حال من الأحوال، وأنّ كاتب **سفر أيوب** لايسفّه كاتب **سفر التثنية** إلّا بصورة غير مباشرة. وعلى الرغم من أننا لانجد مايضاهي بلاغة الشعر الذي يقرضه كاتب **سفر أيوب**، فإنّ عرضه لمشكلة البريء الذي يعاني وحلّه لهذه المشكلة ليسا فريدين من نوعهما في **الكتاب المقدّس**. فعرض هذه المشكلة في **سفر أيوب** لايسموا إلى أرفع من عرضها في المزمور 43:

هذا كُلُّه وَقَعَ علينا،

ومانسيناك،

ولانكثنا عهدك.

لم ترتدّ قلوبنا إلى الوراء،

ولامالت خطواتنا عن سبيلك،

وإذْ حَطَمْتَنا في مقرّ بنات آوى،

وَشَمَلْتَنا بظلال الموت. (مزامير 43: 18 - 20)

كما أنّ حلّ هذه المشكلة في **سفر أيوب** لايسمو إلى أرفع من حلّها في **الأمثال** 16: 4، وهي آية سبق أن أوردناها أكثر من مرّة:

الربُّ صَنَعَ الجميعَ لِأَجْلِهِ،

والمُنافِقَ أيضاً ليوم السّوء.

وكثيراً مايُؤْتَى بنظائر لـ **سفر أيوب** من خارج **الكتاب المقدّس**، لكن الملاحظة الأهم أنّ مامن شيء مدمّر في هذا السفر - ومامن شيء في خُطَب أيوب نفسه - إلّا وسبق له أن طُرِح بشكل أو بآخر في واحد من الأسفار التي تسبق **أيوب** في القراءة المستقيمة المرتَّبة لـ **الكتاب المقدّس**. صحيحٌ أن **سفر أيوب** يتجاهل بعض الأفكار الهامة والضرورية الخاصة بدور العناية الإلهية في المعاناة والألم ممّا سبق أن ورد في **الكتاب المقدّس**، كما في لاهوت المعاناة والألم في **أشعيا الثاني**، غير أن **سفر أيوب** في عرضه للشكوك حيال الله أو لتلك الحدوس الغامضة بشأن جانبه التدميري المعادي الذي كثيراً ماألقينا إليه نظرة خاطفةً من قبل، يأتي كذروة في تطور لا كلحظة تأسيس وتدشين.

وبالنسبة لكاتب **التثنية** تحديداً، ينبغي أن نلاحظ على العكس من فروست أن معاناة أيوب لاتشكّل أي خرق للعهد التثنوي، لأنّ أيوب ليس إسرائيلياً. وهو لم يسمع بموسى أبداً. ولاشيء في بناء هذا السفر يشير إلى ضرورة أن ننظر إليه بوصفه مجازاً لمعاناة إسرائيل أثناء السبي البابلي أو بعده. فلا أيوب ولا الله ولا الشيطان ولا أيّ من الذين يحاججون أيوب يشير أو يلمع إلى تاريخ إسرائيل. والعهد الوحيد الذي يعرفه أيوب هو مايمكن أن ندعوه **عهد عَدْن**، ومعرفته به لاتأتي من معرفته بأسطورة الخلق الإسرائيلية تحديداً. فالأمر يقتصر لديه على الإيمان بأنّ الله هو الخالق والخيّر وأنّ إلهاً خيّراً لايمكن أن يخلق عالماً يُسَام فيه شخص بريء مثله صنوف الألم والمعاناة بلا أيّ سبب وجيه. وكوسمولوجيا(*) أيوب هي في الحقيقة كوسمولوجيا **سفر الأمثال** الذي انتهى للتوّ مطروحاً منها كلّ وسيلة للتملّص يهودية أو مُسْتَمَدَّةٍ من **التوراة**.

يطرح **سفر أيوب** تحدّياً عميقاً جديداً، لكنه يفعل ذلك عن طريق إعادة التركيب. وهو إذْ يتبنّى رؤية العالم المطمئنة عموماً في **سفر الأمثال**، يعود من ثمّ ضمناً إلى اللحظات الأشدّ اضطراباً في **التكوين**. والحقيقة أن كاتب السفر لايقبل كلّ الوافدين. بل يقبل وافداً واحداً

(*) - تصوّر للكون ونواميسه.

بطريقةٍ لها تضميناتها الواسعة المثيرة. ولكي نقدّر ذلك حقّ قدره، من الضروري أن نتوقف عند أيوب وبلّيته أقلّ بقليل مما نتوقف عادةً وأنْ نصرف من الاهتمام بالله ومايمكن أن ندعوه ارتباكه أكثر مما نصرف عادةً. ورؤية العالم التي يعزم كاتب **سفر أيوب** على تحديها هي الحكمة الشعبية المرحة والمتفائلة التي تناولنا منذ قليل ماتركته من أثر على **سفر الأمثال**. وتبعاً لذلك التقليد، فإنّ العالم الذي خلقه الله هو عالم يُثَابُ فيه الصدّيق عادةً ويُعَاقَبُ الشرير. لكن **توراة** اليهود كانت قد قدّمت، ضمن **الأمثال**، تصويباً حاسماً لهذه الرؤية غير اليهودية على وجه التحديد. «رأس الحكمة مخافة الربّ»؛ وبعبارة أخرى، فإنّ الصدّيق يُثَاب والشرير يُعَاقب **مالم يَقْضِ الله بغير ذلك، لأسباب غامضة خاصة به**. وفي بداية **سفر أيوب** لايكون أيوب ولاأصدقاؤه عالمين بهذه الطبعة المصحَّحة من الحكمة، أو بهذه الطبعة اليهودية كما يمكن أن ندعوها. لكنهم يعلمون بها جميعاً في نهاية السفر، بعد أن يكون الربّ قد استجاب لأيوب لابتقديم أسباب ومبررات لمعاناته وألمه بل بتوبيخ أيوب لتصوّره أنَّ كائناً بشرياً يمكن أن يجرؤ على محاسبة الله وكذلك بعد أن يكون أيوب قد قاوم هذا التوبيخ وصمد أمامه وأُثيب على ذلك.

خلال الجزء الأساسي الطويل من **سفر أيوب**، حيث يناقش أيوب ومحاوروه وضعه الأخلاقي، يشيرون إلى الإله بوصفه **إلوهيم**، «الله»، مستخدمين اسماً نكرة كان يُسْتَخْدَم في العبرية بصورة روتينية للإشارةإلى إله إسرائيل لكنه يمكن أن يُسْتَخْدَم للإشارة إلى آلهة أخرى أيضاً. أما الإله الذي يوبّخ أيوب، متكلّماً من العاصفة في نهاية السفر، **فهو يهوه**، «الربّ»، الإله الذي لايُعْرَف عموماً بهذا الإسم إلا لدى إسرائيل، مع أن أيوب غير الإسرائيلي يدعوه أيضاً بهذا الاسم في مطلع السفر. فما الذي يترتّب على هذا الاختلاف في التسمية؟ شيئان:

أولاً، إنّ التأثير على أيّ يهودي يسمع أو يقرأ خاتمة السفر بالعبرية سيكون مشابهاً للتأثير الذي يتركه على جمهور أوروبي أو أميركي معاصر الإقحامُ المفاجئ لعبارة «ربّنا» في مناقشة عامة وطويلة تدور حول يسوع. ذلك أن «يسوع» اسم متاح للجميع، أما «ربّنا» فلا يُسْتَخْدَم إلا بين المسيحيين أنفسهم. وبالقياس، فإن **سفر أيوب** هو قصة يلعب فيها «ربّنا» دور الشخصية الرئيسة في قصةٍ سرعان ماتخلي مكانها لحوار فلسفي مُسْهَب حول «يسوع»، ليخلي هذا الحوارُ المكانَ، بدوره، لتتمة القصة حين يتدخّل «ربّنا» نفسه في النقاش الدائر حول «يسوع».

وثانياً، ثمّة اختلاف هو الاختلاف الذي رأيناه لآخر مرّة في روايتي الخلق والطوفان اللتين بدأ بهما **الكتاب المقدّس**. فالعالم كما خلقه الله، **إلوهيم**، كان عالماً إيجابياً بصورة تكاد أن تكون كاملة؛ فلم يكن فيه شيء مُحرّم على الإنسان، الذي لم يأمره الله إلا بأن يُثمِر، ويكثر، ويسيطر. وبالمقابل، فإن العالم كما خلقه الربّ، **يهوه**، كان مُكْتَنَفاً بالأخطار؛ فقد كان فيه تحريم حقيقي، وانتهاك التحريم يستوجب عقاباً شديداً وسريعاً لامردّ له. ونلاحظ هذا الاختلاف ذاته في البداية الثانية، بعد الطوفان. فالله، **إلوهيم**، يدعو الإنسان من جديد إلى النماء والتكاثر. أما الربّ، **يهوه**، فيكتفي بالوعد بألّا يعود مرّةً أخرى ويهلك كلَّ حيّ كما صنع. والربّ الغاضب، المتغطرس، والعاصف بالمعنى الحرفي للكلمة (إذ يتكلّم من العاصفة)، هذا الربّ (**يهوه**) الذي يواجه أيوب

في ذروة **سفر أيوب** ليس غريباً عن إسرائيل؛ فمنذ الخروج والصيحة المتهللة «الربُّ صاحب الحروب» وشخصيته هي الشخصية المهيمنة في شخصية الربّ الإله الجامعة الاندماجية. لكن أيوب يبدو في البداية مرتبكاً محتاراً إذْ يجد الله في هذه الهيئة، هيئة المدمّر والخالق في آن معاً. وفي التجلّي الختامي في **سفر أيوب**، يلتقيه للمرة الأولى فتعقد الدهشة لسانه.

غير أنّ كاتب **سفر أيوب** لايقتصر على وضع رجل صدّيق لكنه ساذج في مواجهة التجاذب الأقصى لدى الربّ الإله. فهو يخطو خطوةً واسعةً ومدمّرةً إضافية. وقد سبق لنا القول إن الإله، سواء بوصفه الله أو الربّ، يحمل في داخله شيطاناً خفيّاً، حيّةً، وحشَ عماء، إلهة دمار تنينيّة. وكاتب **سفر أيوب** يجسّد ذلك الصراع الداخلي بتقديمه الله كضحية إغواء من قبل **شيطان** فعلي منفصل عن الله في هذا السفر على نحو أوضح من انفصال **الحكمة** عنه في **سفر الأمثال**.

وإدخال هذا الممثّل الجديد يتمّ لغايةٍ أساسية. ففي وجهة النظر التي عبّر عنها **الأمثال** وجدنا أنّ العالم عادل بوجه عام، وحين لايكون عادلاً، يُفْتَرَضُ أنّ لدى الربّ أسبابه. وكاتب **سفر أيوب** يقبل هذه النظرة كنقطة انطلاق لكنه يتفكّر ملياً من ثمّ بما عسى أن تكون عليه هذه الأسباب. ويقدّم إجابته الخاصة عن هذا التساؤل بحكاية قصةٍ عن الربّ الإله فيها تجديف عميق. والحقيقة أن الأصالة الهدّامة في **سفر أيوب** تكمن في هذا التجديف كما تكمن في تلك البلاغة المكروبة المُبَرِّحة التي تميّز خطب وأقوال الشخصية التي اتّخذ هذا السفر من اسمها عنواناً له.

الشيطان

«يهزّني الأسى على الطين الفاني»

أيـوب

اتفق يوماً أَنْ دَخَلَ بنو الله لِيَمْثُلوا أمام الربّ، ودخل الشيطان أيضاً بينهم. فقال الربّ للشيطان: «من أين أَقْبَلْتَ؟» فأجاب الشيطان وقال للربّ: «من الطَّوَافِ في الأرض والتردّد فيها». فقال الربّ للشيطان: «هل أَمَلْتَ بالك إلى عبدي أيوب؟ فإنه ليس له مثيل في الأرض، إنه رجل سليم مستقيم يتقي الله ويُجَانب الشرّ» فأجاب الشيطان وقال للربّ: «أَمَجّاناً يتقي أيوب الله؟ أَلَمْ تكن سَيَّجْتَ حوله وحول بيته وحول كلّ شيء له من كلّ جهة. وقد باركتَ أعمال يديه فانتشرت أمواله في الأرض. ولكن ابْسُطْ يدك وامْسَسْ جميع مَالَهُ فتنظر ألا يُجَدِّف عليكَ في وجهك». فقال الربّ للشيطان: «ها، إنّ كلّ شيء له في يدك؛ ولكن إليه لاتَمْدُدْ يدك». وخرج الشيطان من أمام وجه الربّ. (أيوب 1: 6 ـ 12).

«كما الذباب لدى الصبية العابثين، كذلك نحن لدى الآلهة، تقتلنا لكي تتسلّى»، هذا ماقاله الملك الوثني لير في مسرحية شكسبير. والمقامرة نوع من اللهو والتسلية، والربّ أغراه الرهان مع عدوّ الإنسان. وكون الربّ عرضة لإيحاءات كائن سماوي مناوئ لأيوب البشري يكفي بحدّ ذاته لإقامة صلة بين الإصحاحات الافتتاحية من سفر **أيوب** وكلّ اللحظات السابقة التي وضع فيها الربّ الإله نفسه في موضع الشيطان أو وجد فيها نفسه بمواجهة مخلوقه البشري.

وتتيح اللعبة للشيطان أن يقتل كلّ أبناء أيوب، وبناته، وعبيده. غير أنَّ أيوب لايجدّف على الله، ويحسب الله أنه قد كسب الرهان. لكن لا، فالشيطان يواصل العبث معه:

«جِلْدٌ بِجِلْدٍ ـ وكلّ ما يحوزه الإنسان يبذله عن نفسه. ولكن ابْسُطْ يدكَ وامْسَسْ عظمه ولحمه، فتنظر ألا يجدّف عليك في وجهك». فقال الربّ للشيطان: «ها، إنّه في يدك؛ ولكن احْتَفِظْ بنفسه». فخرج الشيطان من لَدُنْ وجه الربّ وضَرَبَ أيوب بِقَرْحٍ خبيثٍ من باطن قَدَمِهِ إلى قِمَّتِهِ. فأخذ له خَزَفَةً ليحتّكَ بها وهو جالسٌ على الرمادِ. (2: 4 ـ 8).

ويُقبِلُ ثلاثةٌ من أصحاب أيوب لـ «يَرْثُوا له ويُعَزُّوه» (2: 11). ويجلس الرجال الأربعة معاً سبعة أيام وسبع ليال لايقوون على فعل شيء سوى البكاء وشقّ أرديتهم دون أن يكلّم أحد منهم أيوب بكلمة إذْ رأوا أن كآبته كانت شديدة جداً. وآنئذٍ فقط يفتح أيوب فاه ويتلفّظ بجملته الأولى الخالدة:

لاكانَ نهارٌ وُلِدْتُ فيه

ولاليلٌ قيلَ فيه قَدْ حُبِلَ برجل. (2:3)

كَتَبَ برتراند رَسل مرّة: «يمكن فهم العالم الذي نعيش فيه بوصفه نتيجةَ لخَبْطَةٍ ومصادفة، وإذا ماكان ثَمَرَةَ تصميم مُتَعَمَّدٍ، فلا بد أن يكون هذا التصميم تصميمِ الشيطان». ومع أن الأمر لايصل بكاتب **سفر أيوب** إلى القول بأنّ الله شيطان، إلا أنه يبدو مهيّأً للاحتفاء بما يكافئ هذا الرأي. فالعالم الذي يتصوّر فيه آلام أيوب هو عالم يحكمه إله يلهو ويعبث مع شيطان يتلاعب به ويسيطر عليه. والجانب الشيطاني الذي لم يَغِبْ أبداً بين جوانب الربّ الإله يصبح لديه فجأةً حليف شيطاني. والشيطان في **سفر أيوب** صورةُ مرآةٍ لـ **الحكمة** في **سفر الأمثال**. وكما تتولى **الحكمة** القيام بعديدٍ من مسؤوليات الربّ الحميدة، كذلك نرى أنّ للشيطان يداً هنا في تلك التقلّبات القاسية الوحشية غير المُفَسَّرة التي تعزوها **الأمثال** إلى الربّ على نحو فريد. وفي حين كانت **الأمثال** مهيّئة لاعتبار هذه التقلّبات بمثابة ألغاز تنطوي على خيرٍ كامنٍ فيها، فإنّ كاتب **سفر أيوب** جاهز لاعتبارها أشياء مرعبة رهيبة.

وثمّة تأويلات كثيرة ترى **سفر أيوب** نوعاً من مواجهةٍ لأخلاقية **التثنية** القائمة على تعويض ومقابل، ولأخلاقية **الأمثال** القائمة على السبب والنتيجة بأخلاقية أرفع تكون فيها الفضيلة ثواب ذاتها. وهذا ممكن، لكننا يجب أن نلاحظ أنّ الشيطان هو الذي يُدْخل هذه الأخلاقية الأرفع وأنه يفعل ذلك في سياق إغواء الرب وتشجيعه على إساءة معاملة أيوب. فالشيطان يلمّح إلى أنّ الفضيلة لاتكون فضيلة مالم تكن «مجّاناً»، لاترمي إلى مكسب أو منفعة. وهذا المعيار الصارم هو من ابتكار الشيطان وصياغته. ففي كلّ **الكتاب المقدّس** إلى الآن، لم يسبق لله أن عبّر عن أنّ الإنسان عليه أن يعبده «مجاناً»، من غير ثواب أو مكافأة. بل إنّ الله لم يعبّر في البداية عن أنّ على الإنسان أن يعبده على الإطلاق. فإله آدم، إله نوح، إله إبراهيم، لم يَسْعَ وراء العبادة أبداً ولم يسع وراء الطاعة إلا بحدّها الأدنى. وإله موسى هو الذي طالب بكلٍّ من العبادة والطاعة، وكان من البديهي بالنسبة له أن يُجازى ذلك ويُثاب، ولم يُشِر أبداً إلى أنّ له الحق في العبادة والطاعة إن لم يُثِبْ من يبذلونهما إليه، فما بالك بأن يقابل مثل هؤلاء بالعقاب. أمّا الآن فهاهو الله، الذي تبدّل تفكيره بتأثير الشيطان، يُمْسِكُ الثواب ويُنْزِل العقاب دونما سبب إلا لكي يثبت للشيطان أنّ أيوب «يتّقي الله مجّاناً».

من الواضح أننا لانستطيع أن نأخذ القصة الإطار، أو الحكاية، في **سفر أيوب** بالجدّية التي نأخذها بها دون أن نعطي خاتمتها حقّها الكامل. فبعد أن يتلفّظ أيوب بكلماته الأخيرة في السفر، تُعاد إليه ثرواته، ويقول الربّ إنّ أيوب قد نطق عنه بالحقّ، بخلاف أصدقائه، الذين ألحّوا على عدالة الله، وهذا أمر غامض وملغّز في الحقيقة، لأنّ الله بقوله هذا يبدو وكأنه يقرّ بأنه لم يكن عادلاً كما ادّعى أصدقاء أيوب. واللافت أنّ الله في خطبته الغاضبة التي يلقيها على أيوب

لايصدر عنه أيّ قول مباشر بأنه عادل، بل قدير وحسب. ولكن حتى لو لم يكن الله عادلاً، وحتى لو لم يكن، في أضعف الإيمان، مضطراً لأن يدافع عن عدالته أو يفسّرها لكائن بشري عادي، فإن بمقدوره أن يختار، لأسباب خاصة به، أن يكون سخيّاً مع أيوب اليوم كما كان ضارياً معه البارحة.

وهذا يعني إذاً أنّ بمقدوره ألّا يكون كذلك، وأن يفعل العكس تماماً. وهذا ضَرْبٌ من الإثبات المجرّد لصحّة **الأمثال**، إذ يبيّن أنّ نظامها جارٍ وظيفياً وإنْ لم يكن جارياً أخلاقياً. وأيوب، الذي صار الآن مطّلعاً على الحكمة اليهودية، يعرف إلهاً لايلعب تبعاً لقواعد يمكن للبشر أن يفهموها تماماً، إلهاً يتحدّى أنْ تطاله الأفهام. غير أنّ عدم قابلية الله للمعرفة تبدو الآن محفوفةً بالمخاطر وأشبه بوسيلة تملّص قد يختفي فيها ليس فقط كامل العَقْد الضمني الذي يصل بين الله والإنسان وإنّما أحد الطرفين المتعاقدين أيضاً. فحين يتحول الله نفسه إلى مقامر، تسقط كلّ الرهانات البشرية.

بعد ألفي سنة من كتابة **سفر أيوب**، جاء المفكّر الفرنسي رينيه ديكارت بما أسماه «الشكّ المفرط» وأدخله في فلسفته متسائلاً عن إمكانية أن يكون «جنّيّ شريرٌ» أو شيطان قد شوّه بصورة منظّمة كلّ الإدراكات الحسية البشرية فلم يعد أي شيء يبدو كما هو عليه في الحقيقية. ومع أن ديكارت لم يطرح هذه الإمكانية إلا على المستوى النظري، فإنه لم يجد وسيلة لحلّها سوى الدفاع عن أطروحة مفادها أن الله هو الله ولايمكن أن يكون كذلك إذا كان خادعاً مضلّلاً أو ضحية خداع وتضليل. فإذا ماكان العكس يبدو صحيحاً في نهاية **سفر أيوب**، فإنّ كلّ ماسبق هذا السفر ومايتلوه يكون منسوخاً ولاغياً من حيث المبدأ. وإذا مابدا أنّ الشيطان هو الذي يرسم أفعال الله وسعادة أولئك الذين يعبدونه أو شقاءهم، فإن جميع أفعال الله وكلّ فعل منها بمفرده، منذ بداية سيرته وإلى الآن، يمكن أن تكون أفعال الشيطان (أو أفعال شيطان). وعلى سبيل المثال، فإنّ **الخروج** 31: 18 يقول إنّ لوحي العهد «مكتوبين بإصبع الله»، فهل هي حقّاً إصبع الله؟ والسؤال ذاته يطرح نفسه عبر بقية قصة الله، فلا يعود بالإمكان أن ننظر إلى القيمة السطحية الظاهرة في كلّ مايمكن للّه أن يفعله أو يقوله منذ الآن فصاعداً. أم أن قتل الله العابثَ كل عائلة أيوب مجرد مثال معزول لهذا السلوك لديه؟ ما الذي يمنع هذا السلوك من أن يكون نمطياً؟ كيف يمكن لنا أن نعرف؟ إنّ هذه الأسئلة لاغنى عنها، ففي اللحظة التي تكفّ فيها شخصيةُ مايشبه السيرة أو موضوعُ السيرة الأسطورية عن كونها نفسها وماكانت عليه، وتتحوّل إلى آلة أو ألعوبة مرتهنة لشخصية أخرى لانعرف عنها شيئاً، لابدّ أن نصرف النظر عن السيرة إذْ لايعود من الممكن كتابتها.

وهكذا، وعلى الرغم من أن **سفر أيوب** لم يُكْتَب ليُسفِّه كاتب التثنية أو أشعيا أو المزامير أو القديس بولس، بل ليركّع حكمة الشرق الأدنى المبرمجة والمعتدّة بنفسها أمام ربّ اليهود الذي لايمكن التنبؤ بما يفعله، فإنّ هذا السفر من **الكتاب المقدّس** يُحْدِثُ انقلاباً ينطوي على طاقة كامنة بعيدة النطاق. والكتّاب الذين انجذبوا بحدوسهم إلى **أيوب** كما إلى هوّة فاغرة كانوا

محقّين. غير أنّ هذا الانقلاب لم يكن ضرورياً أن يحصل، أو كان من الممكن احتواؤه لو (1) - **أَمْكَنَتْ** رؤية أيوب وهو يقاوم ويصمد أمام خطبة الربّ التي يلقيها على مسامعه من العاصفة بدلاً من أن يندم ويتوب، ولو (2) - أَمْكَنَتْ رؤية إعادة الربّ لثروة أيوب بمثابة ندم وتوبة من قبل الربّ وقطيعة بينه وبين الشيطان. ففي مثل هذه القراءة، تظلّ ثقة أيوب الساذجة بعدالة العالم يوماً فيوماً ثقة شديدة التبسيط، لكن كاتب السفر لايكون قد دمّر سوى هدفه الذي عزم عليه وليس الله نفسه. فالله أقوى من الشيطان، أو إنّ جانبه المشرق، إذا أردتم، أقوى من جانبه المظلم.

لكن الملاحظة الحاسمة بخصوص رهان الربّ مع الشيطان هي أنّ الربّ لايكسب هذا الرهان، بل يخسره. فالمرحلة الأولى في القصة الإطار، كما رأينا للتوّ، هي مرحلة إطلاق الربّ يد الشيطان على كلّ شيء ما عدا جسد أيوب. والمرحلة الثانية هي قبول الربّ بتعذيب أيوب، ومنع الشيطان من قتله وحسب. أمّا المرحلة الثالثة (وغالباً ما تتألّف الحكايات الخرافية من ثلاثة أجزاء) فكان ينبغي أن تستأنف الجدال السماوي بين الله والشيطان، وأن يقول الله شيئاً مشابهاً لما قاله بعد صمود أيوب في وجه هجمة الشيطان الأولى، أي أن يفتخر بأن أيوب «لايزال محافظاً على استقامته، ولم يكن ثمة مبرّر لأن تحرضني عليه [مرّةً ثانية]». وكان ينبغي أن تنتهي الحكاية هنا بكسب الربّ للرهان، وأن تُخْتَتَم القصة الإطار، أو الحكاية الخرافية، بمشهد مثل ذاك الذي نجده في **زكريا** 3: 1 - 5، حيث يقف يشوع، الكاهن العظيم، أمام الشيطان يسمع اتهاماته فيهبّ ملاك للدفاع عنه، ثمّ يبرّئه الرب نفسه في النهاية.

غير أنّ الشيطان في **سفر أيوب** لاينال مثل هذا التوبيخ الرسمي بأيّ حال من الأحوال. فبعد أن يلقي أيوب خطبه المتحدّية للربّ، يختفي الشيطان من القصة فلا نعود نسمع به، مثل مهرّج البلاط في مسرحية **الملك لير**، مما يعني، في ضوء مايقوله أيوب، أن الربّ في حِلٍّ من الرهان أو الاختبار القائم على التعذيب.

هل يندم الربّ على مافعله؟ لو لم يكن الربّ قد قام بما يستوجب الاعتذار، وهذا مايراه كما يدلّ توبيخه لأيوب من العاصفة، لما كان عليه أن يعطي أيوب «ضِعْفَ ماكان له قبلاً» (أيوب 42: 10). ولقد رأينا في **أشعيا الثاني** أنّ الربّ حين يَعِدُ بتعويض مضاعف، فإنه يلمّح إلى أن أفعاله قد مضت بعيداً. وإنْ لم يكن فِعْلُ الربّ هنا ندمٌ صريح، فإنه كفّارة صريحة وندم ضمني. ولو لم تكن هنالك إساءة من جانب الربّ، و/أو لو كان هنالك أدنى إساءة من جانب أيوب، لكان كافياً أن يستعيد أيوب، حزيناً ولكن مع مزيدٍ من الحكمة، ذلك النوع من الثروة الذي تحبّذه **الأمثال**:

القليل مع العدل

خيرٌ من الغلال الكثير بغير حقّ. *(أمثال 16: 8)*

لكن أيوب لم يقترف أيّ ذنب! هكذا يأتي الاعتراض، غير أنّ الردّ عليه ردٌّ صارخ نكاد نجده في كل سطر تقريباً من سطور **الكتاب المقدّس**، ومفاده أنّ «مامن أحد لم يقترف أيَّ ذنب!»

ومايلفت الانتباه في الكتابات العبرانية، بوصفها أدباً قومياً، هو تلك الطريقة التي تزيل بها الزوائد عن شخصياتها العظيمة لتعيدها على قدّ البشر الآثمين، والفانين. فالملك داود، النموذج الفعلي للمخلّص، والرجل الذي يجسّد الأمّة في جمالها ومجدها أكثر من أي شخص آخر، يتعرّض للافتضاح مرّة، بعد مرّةٍ، بعد مرّة. فأدب اليهود القومي أدبٌ ليس فيه سوبرمانات، الأمر الذي قد يثير نقمه النيتشوي وقنوطه، ولذا كان بمقدور الحكمة اليهودية على الدوام أن تردّ على تحدّي كاتب **سفر أيوب** ردّاً ملائماً بإنكار منطلقه الأساسي؛ أي بإنكار أنْ يكون هنالك أيّ رجل مستقيم تماماً، فنحن جميعاً آثمون وخطاة. وهذا، بالضبط، مايقوله «مُعَزو» أيوب، غير أن منطلق القصة هو أنّ أيوب استثناء للقاعدة، الاستحالةُ مُجَسَّدةً، رجل لم يقترف أيّ إثم، وهذا مايعلنه الله نفسه صراحةً (وعلى نحو فريد). وهذا المنطلق لايترك للربّ أيّ مخرج من المأزق الذي خلقه لنفسه. فعلى أحدٍ ما أن يندم ويتوب، وإن لم يكن أيوب، فلابدّ أن يكون الله.

وهنا بالضبط نصل إلى الأحجية التي حيّرت التأويل التقليدي لـ **سفر أيوب**. فأيوب، على الرغم من كلّ آلامه ونوازله (1) ـ الحُّ على استقامته، (2) ـ طلب من الله أن يفسّر لماذا يجب على عبده أن يتألم ويعاني، و(3) ـ عبّر عن ثقته الثابتة بأن الله سوف يُبَرِّئه في النهاية، معيداً للأذهان أكثر من مرّة مشهد محكمة مثل المشهد في **زكريا** 3، غير أنه، تبعاً للتأويل الأكثر شيوعاً، (4) ـ **ندم** بعد ذلك على **ما قاله**. والسؤال الآن، إلامَ يشير الربّ حين يقول إنَّ أيوب قد تكلّم عليه بالحقّ، هل إلى ندم أيوب أم إلى خُطَبه السابقة على الندم؟ في كلمته الثانية إلى أيوب، يتناول الربّ هذا الأمر بالذات بشيء من الوضوح:

ألعلّك تَنْقُضُ قضائي؟

أتؤثمني لتُبَرِّرَ نَفْسَكَ؟

أَلَكَ مثل ذراع الله؟

أَتَرْعُدُ بمثل صوته؟ (أيوب 40: 3 ـ 4)

لاأحد لديه الكلمة الفصل بشأن **سفر أيوب**، ولعلّها كلمة لن تُقال أبداً، غير أنّ من الممكن الدفاع بقوة عن الرأي الذي يرى أنّ أيوب، حتى آخر كلمة يقولها، ينكر أن تكون الأسئلة السابقة سؤالاً واحداً أو السؤال ذاته. فهو لايرى أن الإجابة بـ «لا» على السؤالين الأخيرين تقتضي ألا تكون الإجابة على الأولين بـ «نعم». فأيوب يرفض أن تكون القوة المادية معياراً للاستقامة أو السلامة الأخلاقية.

ولكي نثبت ذلك، علينا أن نتخلى (للمرّة الأولى والوحيدة) عن المنهج الذي اتّبعناه في هذا الكتاب. فكتابة سيرة الله ليست تعليقاً على **الكتاب المقدّس** أو شرحاً له؛ ولذا لم ننكبّ على النصّ سطراً فسطراً، كما يقتضي الشرح والتعليق، أو نساجل الشرّاح السابقين ونعيب عليهم نقص قراءاتهم. وإذا ماكانت قراءتنا لـ **الكتاب المقدّس** إلى الآن قد بَدَتْ قراءة روائية، فذلك لم ينجم عن قراءات للسطور سطراً سطراً دون أن يجمعها محور واحد، أو عن تنقيحات للنصّ

العبراني وعمليات استئصال وبتر أُجْرِيَتْ عليه دون تحفّظ. أما بخصوص التاريخ، فلم نشَعَ إلّا إلى تفادي إطلاق مزاعم تاريخية زائفة باسم النقد الأدبيّ. ولذا لم نقبل تاريخ إسرائيل القديم إلا إلى المدى الذي تُجْمِع عليه الآراء. والقراءة التي نقدّمها هنا تحاول القيام بنوع مابعد نقدي أو مابعد حداثيّ من إعادة توحيد العناصر الأسطورية، والقصصية، والتاريخية في **الكتاب المقدّس** ومكاملتها من جديد على نحوٍ يتيح لشخصية الله أن تبرز بمزيد من الوضوح في العمل الذي تلعب فيه دور الشخصية الرئيسة.

ومايُملي علينا هنا أن نخرج على القاعدة التي سرنا على هديها إلى الآن هو الأهمية الأساسية التي يحظى بها ردّ أيوب على الربّ. فخطبة الربّ المكوّنة من جزئين والتي يلقيها على أيوب هي وصيته، كلماته الأخيرة. وهو لن يتكلّم بعد الآن في **التّنَخ**. ومن ثم فإنّ كل مايتعلّق بمعنى هذه الخطبة يتوقف على الكيفية التي يتلقاها بها أيوب. ولسوء الحظ، فإن تقليداً من تقاليد التأويل يقوم على تصحيح النصّ العبري دون إشارة (انظر أدناه) قد أفلح في أن يحوّل إلى ندمٍ ردّاً كان من الواجب سماعه كنوع من السخرية التي تردّ على تهكّم. فقد حوّل هذا التقليد تعادُلاً بلاغياً بين الربّ وأيوب إلى نصر للربّ لاتكافؤ فيه. ولأنّ هذا النصر يكسبه الربّ في أسوأ حالاته، أي الربّ بوصفه شريك الشيطان في المقامرة، فإنه يتحول إلى هزيمة للرب تنطوي على مفارقة، وتتحول نوايا المؤولين المفعمة بالورع والتقى إلى نوعٍ من التجديف. ويبقى أنّ من الممكن لقراءة حذرة أن تستعيد السخرية الأصلية ولكن ليس من دون مناقشة للتفاصيل اللغوية المضجرة في بعض الأحيان (على الرغم من صَرْفِ النظر عن معظم جوانبها التقنية).

لانجد في الأدب كلّه سوى بضع خُطَب يمكن القول إنّ طغيانها الكاسح يتجاوز خُطَب الربّ إلى أيوب من العاصفة (أيوب 38 - 41). ولو وضعنا هذه الخطب موضع المقارنة مع الموسيقا، لما وجدنا مايداني هذه الخطب في قوّتها العارمة الهدّامة سوى Rite of spring لإيغور سترافينسكي. وهنا تكمن كلّ صعوبة هذه الخطب. فالربّ لايشير مطلقاً إلى أي شيء يخصّه سوى قدرته. والحقيقة أنه في مقطع مدهش واحد، يتلو مباشرة الآية الأخيرة التي اقتبسناها من قبل، يضع عدالته صراحةً ضمن قدرته وفي كنفها. القدرة تصنع الحقّ، هكذا يرعد الربّ على أيوب. والربّ لايأخذ اعتراضات البائس المعذّب على محمل الجدّ إلّا حين يتمكن هذا البائس المعذّب الذي يحكّ قروحه بِخَزَفَةٍ من أن يطلق العنان لقدرة تضاهي قدرة الربّ:

تزيّنْ بالعظمة والسموّ؛
والبَسِ المجد والبهاء.
صُبَّ فُيوضَ غضبك؛
وانظر إلى كلّ متعظّمٍ واخْفِضْهُ.

انظر إلى كلّ متعظّمٍ وذَلّلهُ،
واسحق المنافقين في مواضعهم.
اطْمِرْهُم في التراب جميعاً؛
واخبِسْ وجوههم في الحفرة.
حينئذٍ أَمدَحُكَ أنا أيضاً
لأنّ يمينك تخلّصك. (40: 5 - 9)

يقدّم الربّ نفسه، بتهكّم ساحق وتبجّحٍ مفرطٍ بالشجاعة، كقوةٍ لاتُقَاوَم، ولا تحسب للأخلاق حساباً. غير أنّ أيوبَ لم يضع أبداً قدرة الربّ موضع التساؤل. وعدالة الربّ هي مايطالب أيوب بتفسير أمرها. فما يجعل الله على ماهو عليه، بالنسبة لأيوب والتقليد الذي يدافع عنه، هو تزامن العدل والقدرة. فلا يعود الله على ماهو عليه إذا ماغاب أيّ منهما. ولانجد أيّ موضع في **الكتاب المقدّس**، سواء قبل هذه الخطب من العاصفة أو بعدها، يتكلّم فيه الربّ على نفسه بوصفه قدرة محضة مستقلة عن الأخلاق. فلماذا إذاً يفعل ذلك هنا؟ لماذا لم يوبّخ أيوب بلغة مثل لغة المزمور 35: 6 - 7:

ياربُّ، إلى السماء رحمتك،
وإلى الغيوم أمانتك،
عَدْلُكَ مثل جبال الله؛
وأحكامك غمرٌ عظيم.

لماذا لايقول إن عدالته وأحكامه أبعد من فهم أيوب بدلاً من قوله إنّه لاوجود للعدالة؟ فأيوب كان سينال التوبيخ في النهاية، على هذا النحو أو ذاك.

في **المزامير**، لم تكن عظمة الربّ بوصفه خالقاً للكون المادّي سوى مقدّمة لعظمته الحقيقية كقاضٍ أو ديّان وضامن للعدالة. ففي المزمور 97:

ليعِجّ البحرُ ومَلْؤُهُ،
والمسكونة وسكّانها؛
لتصفّق الأنهار،
ولترنّم الجبال جميعاً
أمام الربّ،
فإنه قد أقدم ليدِينَ الأرض؛
يدين المسكونة بالعدل،
والشعوب بالاستقامة. (مزامير 97: 7 - 9)

لماذا يتوقّف الربّ، هذه المرة، عند المقدمة فلا يمضي أبعد منها؟ إنه يفعل ذلك لأنّه مُجْبَرٌ ومضطّر. ففي هذه المرّة، وبفضل براعة واضع حكاية أيوب، فإن طرائق الربّ المبهمة الغامضة قد جُعِلَتْ مفهومة تماماً. فالإله لديه مايخفيه، وهو يخفيه بالارتقاء إلى مقامه المهيب بأشدّ مايكون الارتقاء، ملتفّاً بأردية الخلق وأثوابه. وعلى الرغم من أنّ الربّ الإله من غير المحتمل أن يغفل عدله حين يضع نفسه قبالة الإنسان، فإنه لاخيار لديه هذه المرّة. فقد عرَّض رجلاً مستقيماً للعذاب نزوةً. ويصبح السؤال إذاً، بينما مخلوقه يتقلّب عارياً في محنته، ويصغي إلى خالقه وهو يتباهى بقدرته: **هل سيفهم أيوب الأمر؟**.

إنّ سورة الانفعال التي تولّدها لدى القارئ بليّة أيوب تتعزّز وتشتدّ، ومعها تشويق الصفحات الختامية من السفر، لأنّ كاتب السفر الذي يحدّد لنا هوية الصوت المتكلّم من العاصفة على أنه صوت الله، لايحدّد هذه الهوية لأيوب ذاته. وكان الصوت الذي تكلّم من العلّيقة الملتهبة قد حدّد هويته لموسى بالقول: «أنا إله أبيك....» أما أيوب فلا يسمع مثل هذا القول من العاصفة، وحدها الأسئلة التهكمية البليغة توحي بأنَّ الصوت هو صوت الله لكنها تترك لنفسها فرصة إنكار ذلك إذا مالزم الأمر. فمن غير أن يتطرّق إلى العدالة أو الجور الذي تنطوي عليه بليّة أيوب، ودون أن يتلطّف بالقول إنه إله عادل، أو يتعطّف حتى بأن يشير إلى كونه الله، فإنّ الصوت الصادر من العاصفة لايتردد في أن يقول لأيوب:

هل يُخَاصِمُ القديرَ [شادّاي] لائِمُهُ؟

***ويجيبُ الله مُشْتَكيهِ؟** (أيوب 39: 32)*

كان أيوب قد طالب مراراً بأنّ يجيب الله عن أسئلته المتعلّقة بالعدل. وهاهو صاحب الصوت، بدلاً من أنّ يحدد هويته (فالإشارة إلى شادّاي Šadday، التي من الشائع ترجمتها بـ «القدير»، هي إشارة ملتبسة) وبدلاً من أن يجيب عن تلك الأسئلة، يحاول أن يضع الكرة في مرمى أيوب مطالباً إيّاه بأن يجيب هو عن أسئلة لاتتعلّق بالعدالة بل بالقدرة.

إنْ كان الربّ فعلاً كما يقدّم نفسه في هذه الخطب، فهذا يعني أنه قد محى كامل تاريخه الأقرب عهداً، كلّ شيء من **الخروج** وحتى **المزامير**، وعاد إلى ماكان عليه في لحظة الطوفان، حين لم تكن الاعتبارات الأخلاقية قائمة بالنسبة له إلا لماماً. بل إنه في الحقيقة يخطو خطوة شنيعة لأبعد من تلك اللحظة، فهو ينزل إلى مستوى التعذيب الوحشي للأشخاص، الأمر الذي لم يفعله حين دمّر العالم. غير أن الربّ، وهو يلقي هذه الخطب، ربما كان قد خسر رهانه مع الشيطان. ولعلّه يسيء تقديم نفسه عامداً على أملٍ فارغ بأن يُقْنع أيوب بالتخلّي عن آرائه فيتيح للربّ أن يخرج من هذا الشرك الذي لم يكن يتوقعه. وأية وسيلة أفضل من الأسئلة البليغة التي لاجواب لها لتحقيق هذه النقلة اليائسة؟ ربما كانت خطب الربّ لأيوب، باختصار، تجربة أيوب الأخيرة: اختبار عن طريق خدعة محسوبة في سِفْرٍ هو اختبار هائل عن طريق خدعة محسوبة.

كلُّ شيء معلّق، في النهاية، بخيط الردّ الذي سيردّه أيوب على هذه الخطب من الربّ، وهو

خيط فعلاً، سَبْعُ آياتٍ قصيرة، في قولين مقتضبين، ردّاً على مئة وثلاث وعشرين آية من الربّ. إلا أن هذه الآيات السبع، على الرغم من اقتضابها وذهولها، تعجّ بسخرية مضاعفة وباقتباس تهكّمي لكلمات الله ذاتها التي كان من المفترض بها أن ترعب أيوب.

انظر إلى ردّ أيوب الأول:

هآءنذا ذليلٌ؛ فبماذا أجيبك؟
إنّي أجعل يدي على فمي.
قد تكلّمت مرّةً، فلا أعود؛
ومرّتين، فلا أزيد. *(39: 34 ـ 35)*

إلى هذا الحدّ وكفى. فأيوب لايقدّم شيئاً. وسؤاله «بماذا أجيبك؟» هو نوع من المراوغة والتملّص. أما قوله «هآءنذا ذليل»، فقد يكون صحيحاً، ولكن متى ادّعى غير ذلك؟ و«قد تكلّمت مرّةً، فلا أعود؛ /ومرّتين، فلاأزيد» هي كلماتٌ تتحدّى طلب الصوت الراعد الهادر الذي سأل أيوب وأراد منه جواباً على هديره.

إنَّ رفض الكلام والتزام الصمت قد ينطوي على إبهام والتباس مدهش. وفي مقالة كتبها موشيه غرينبرغ حول أيوب في **الدليل الأدبي إلى الكتاب المقدّس**، يورد مقطعاً لكاتب من القرن العاشر للميلاد يقول فيه: «حين يقول محاور لشريكه: «لاأستطيع أن أجيبك»، فقد يعني ذلك أنه يقبل موقف الآخر، وكأنه يقول له: «لاأستطيع أن أُنكر الحقيقة أو أخالفها»؛ وقد يعني أنه يشعر بسطوة شريكه واستبداده، وكأنه يقول له: «كيف يمكنني أن أجيبك ويدك هي اليد العليا؟». وموقف أيوب هو الموقف الثاني، حيث يعترف بقدرة الربّ وقوته ويقف عند هذا الحدّ. فالصمت يمكن أن يكون تحدّياً كما يمكن أن يكون احتراماً ومراعاة. وهذاماتعكسه الترجمات المختلفة للآيتين السابقتين والتي تتراوح بين الاحترام والتحدّي.

لقد خلق كاتب **سفر أيوب**، على مستوى البناء، تناظراً على هيئة طلبين ورفضين. فأيوب يتكلّم بإسهاب على العدالة ويطلب من الله أن يجيب. ويرفض الله ذلك. ويتكلّم الله بإسهاب على القدرة ويطلب من أيوب أن يجيب. ويرفض أيوب ذلك. ويأتي صمت أيوب المطبق قطعة قصيرة شديدة الالتباس، لأغراضٍ درامية. فمن المهمّ أن أيوب قد أجاب بما يكفي لأن نعلم أنه يرفض الإجابة، بما يكفي لأن يجيب بالنفي على سؤالنا: هل سيفهم أيوب الأمر؟ فكلا الإجابتين اللتين يجيبهما أيوب تنطويان على الرفض، الأمر الذي يثبت أنه لم يفهم. والأمر الذي يفسح المجال لكفّارة الربّ وللمصالحة والخاتمة السعيدة.

لايختلف الشرّاح إلا قليلاً حول رفض أيوب الأول أن يجيب الربّ. أما رفض أيوب الثاني فمسألة أخرى تماماً. فالترجمة السبعينية لاتقرأ **أيوب** 42: 2 ـ 6 بوصفه رفضاً للردّ على الربّ بل بوصفه تراجعاً وتخلّياً صريحاً عن آرائه، فتدشّن بذلك تقليداً في شرح هذه الآيات لم ينقطع إلى يومنا هذا. ومن اللافت بالفعل أنَّ ستيفن ميتشل وإدوين. م. غود، الشارحان الأحدث عهداً

اللذان قطعا مع الرأي القائل أنّ أيوب يندم، لايستطيعان مع ذلك إخفاء رغبتهما برؤية شيء من التحوّل النهائي الحاسم يطرأ على أيوب. أما رأينا الخاص فهو أنّ انتصار أيوب يتمثّل على وجه التحديد ببقائه على موقفه في المرحلة الأخيرة من صراعه مع الربّ. فإذا ماكان الربّ قد كلّم أيوب بفصاحة وبلاغة، فإنّ أيوب يتكلّم في النهاية بفصاحة وبلاغة شديدتين إذْ يطوي قضيته. وإذا ماكان الربّ قد عذّب أيوب بصمته، فإن أيوب يُنْزِل بالربّ نوعاً آخر من البلاء بما يشبه الصمت. وخطبة أيوب الأولى، التي يعلن فيها صمته على نحو واضح تماماً، هي أفضل شرح لخطبته الثانية الأقلّ شفافية، والتي نتناولها الان.

ويمكن أن نبدأ تأويلنا لهذه الخطبة الثانية بلفت الانتباه إلى آيتين مُقْتَبَسَتين من خطبتين سابقتين إحداهما لله والأخرى لأَليهُو، المحاور البشري الأخير لأيوب. فكثير من الترجمات تورد هاتين الآيتين دون أن تضعهما بين علامات اقتباس مغفلةً حقيقة أنهما مقتبستين. وثمة ترجمات قليلة تراعي حرفيّة هذين الاقتباسين وتضعهما بين علامات اقتباس، فنقرأ خطبة أيوب الأخيرة كما يلي:

2 - قد عَلِمْتُ أنّكَ قادرٌ على كلّ أمر،
فلا يتعذّرُ عليك مُرَادٌ.
«من ذا الذي يُلَبِسُ المشورةَ
من غير علم؟»
3 - إنّي(*) قد نطقتُ بما لاأُدرِكُ،
بمعجزاتٍ تفوقني، ولاأَعْلَمُها.
4 - «إسمع، فأتكلّم؛
أسألكَ، فأخبِرني».
5 - كنتُ قد سمعتكَ سَمْعَ الأُذُنِ،
أما الآنَ فعيني قد رأتكَ؛
6 - فلذلك أُنكِرُ مقالتي،
وأَنْدَمُ في التُّراب والرَّماد.

إن الآية الأولى في خطبة أيوب هذه لاتعترف سوى بالقدرة الفائقة. وفي حين تمثّل اعترافات **العهد القديم**، كما في **المزامير** خاصةً، إقراراً بكلٍّ من القدرة والعدل في آنٍ معاً، فإن إقرار أيوب يتوقّف محترساً عند القدرة التي اقتصر تركيز الربّ عليها في خطبه إليه. غير أنَّ حَزَن أيوب وعناده يصبح أكثر جرأة حين نقرأ النصّ **كما كُتِب** بالعبريّة وليس كما جرت العادة على لفظه (وبالتالي ترجمته) على مرّ القرون. فالحواشي على النصّ المسوريتي، أو العبري الأساسي، من **التَنَخ** تشتمل على مادُعِيَ إشارات Ketib و Qere. وتعني الكلمة الأولى «مكتوب»، وتعني

(*) - في ترجمة جمعيات الكتاب المقدس المتحدة: «ولكني نطقت بما لم أفهم».

الثانية «اقرأ» (بصيغة الأمر)، في الآرامية، التي أعقبت العبرية كلغةٍ ينطق بها اليهود الذين يعيشون في فلسطين وأصبحت لغة الحواشي والشروح هذه. ولأسبابٍ تتعلّق بالفهم والمعنى وكذلك لأسباب تتعلق، أحياناً، بالمهابة والإجلال، كانت هذه الحواشي تُرْشِد القارئَ اليهودي لأن يقرأ كلمة أخرى غير التي يجدها مكتوبةً في النصّ. ففي **أيوب** 42: 2 تمَّ إرشاد القارئَ إلى أن يبدّل كلمة Yada'ta، «قد عَلِمْتَ»، إلى Yada'tiy، «قد عَلِمْتُ». ولو بدّلنا الآية 42: 2 من «قَدْ عَلِمْتُ أنّكَ قادرٌ على كلِّ أمرٍ» إلى «قد علمتَ أنّكَ قادرٌ على كل أمر»، لتحوّل جوّ الاعتراف والخضوع مباشرةً إلى جوٍّ ملتبس يحتمل السخرية.

وفي بقيّة هذه الخطبة القصيرة يقوم أيوب مرتين باقتباس شيء كان قد قاله الربّ ثم يعلّق عليه. وفِعْلُ مثل هذا الأمر هو شيء مهين في الخطاب البشري العادي. فحين أسمعُ تقريعك المطوّل العنيف الموجّه إليّ ثمّ أردّد بهدوء كلماتك الأولى تحديداً وبصورة حرفيّة كما جرت على شفتيك، فهذا يدلّ على أنني متمالك نفسي، وأنّ ماقلتَه لم يخرجني عن طوري أو يربكني. وهذا بالضبط مايفعله أيوب. فالآية الأولى التي يقتبسها هي الآية الأولى من خطبة الربّ الأولى التي تنطوي على تحدٍّ غاضب: «من هذا الذي يُلَبِّسُ المشورة بأقوالٍ ليست من العلم في شيء؟» ألا تلاحظ هنا أنّ أيوب باقتباس هذه الآية يريد حقاً أن يضطلع هو بالتحدي الغاضب؟ أجل، لأنه يواصل قوله بالكلمة العبرية laken، «لكن». فالسؤال: «من ذا الذي...؟» لايشكّل منطلقاً يمكن التوصّل منه إلى نتيجة. غير أننا لانحتاج إلا إلى إضافة الكلمتين «أنتَ تقول» أو مايماثلهما قبل سؤال الله، وعلى فم أيوب هذه المرّة، حتى يشكل هذا السؤال منطلقاً للتوصّل إلى نتيجة: «أنت تقول: من ذا الذي يُلَبِّسُ المشورة من غير عِلْم؟ لكن [أي لأنّك قلتَ ذلك] أقول...») بل إننا لانحتاج إلى إضافة الكلمتين «أنت تقول» على هذا النحو، إذْ يمكن الإشارة إلى عملية الاقتباس عن طريق الأداء اللفظي والنطق وحده. ففي اللغة العادية يمكن للأمر أن يكون على هذا النحو:

«أتقولُ...؟»

«حَسَنٌ، إذاً...»

ولكن ماالنتيجة التي يتوصّل إليها أيوب من المنطلق الذي يوفّره الاقتباس؟ ما الذي يقوله له هذا الاقتباس؟ فكلماته التالية هي من التورية المحسوبة:

إنّي قد نطقتُ بما لاأُدْرِكُ،

بمعجزاتٍ تفوقني، ولاأَعْلَمُها.

وتقبع السخرية في الكلمة التي تمّت ترجمتها هنا بكلمة «معجزات». فقد تكون هذه الكلمة اعترافاً، وقد تكون العكس تماماً، نوعاً من التبجّح المضاد الساخر. وتحمل جميع اللغات هذه الإمكانية ذاتها. فحين أقول لك بالإيطالية، على سبيل المثال: «Fa caldo, no?» «الجو حار، لا؟» قد تردّ: «NO»، وتعني، بخلافي، أنك تراه بارداً قليلاً، أو قد تردّ: «Anzi»، وتعني،

بخلافي،أنك تراه قائظاً وأنّ حرّه أشدّ من أن تعبّر عنه كلمة Caldo. وينطبق الشيء ذاته على الكلمة الانكليزية! Rather التي يمكن أن تعمل على النحو ذاته. فحين أقول: «ذلك الفتى وقح قليلاً، ألا توافقني؟» قد تردّ «Rather» وتعني أجل، إنه كما ذكرت، يميل إلى الوقاحة، أو قد تردّ «Rather!» وتعني أنه ليس وقحاً وحسب، بل وجلف لايُطاق. وكلمة «معجزات» في **أيوب** 42: 3 تنطوي على هذا الالتباس ذاته. وباختصار، فإنّ من الممكن ترجمة الآية المقتبسة والتعليق عليها بصورة متماسكة كما يلي:

أتقول: «من ذا الذي يُلَبِّسُ المشورةَ من غير عِلْم»؟

حَسَنٌ، إذاً، إني قد نَطَقْتُ بأكثر مما أعلم، بمعجزاتٍ تفوقني تماماً.

ربما كان أيوب يقول هنا، بعد أن أصغى لخطبة الربّ الطاغية، إنه يعلم أنه قد أخطأ في ماسبق له أن قاله. وربما كان يقول، بعد أن أصغى لخطبة الرب المنمّقة الطنّانة، إنّه قد استنتج أنّ الله قد عبَّر عن حقيقة ماكان ليستطيع أن يحزرها في حينه.

وينبغي أن نتذكّر حين نقرأ تعليقات أيوب على كلمات الله التي يقتبسها أن مطلب أيوب المتكرر كان أن يتقدّم الله ويكشف أنه عادل إمّا بتبرئة أيوب أو بإثبات أنه آثم وإدانته. ولامفرّ من الاعتراف إذاً أنّ ماينطوي عليه كلام أيوب هو التالي: إذا ما أخفق الله في القيام بتبرئة أيوب أو اتّهامه، فينبغي إدانته هو بأنه ليس عادلاً. وبالنظر إلى كلّ هذا، فإن الله حين يتكلّم أخيراً ويردّ منفعلاً غاضباً «من ذا الذي يُلَبِّس المشورة بلا علم؟»، بدلاً من أن يلبي أياً من مطلبي أيوب، يمكن القول إنه في تلك اللحظة قد تخطّى أسوأ مخاوف أيوب، فلم يعد لدى هذا الأخير مايخشاه. فالربّ يحاول أن يلقي الكرة في مرمى خصمه، شأن مرشّح سياسي محشور في زاوية، لكن خصمه يفزع ويداخله الرعب وليس الغضب وحده. وهذه القراءة تبقى معقولة سواء كان أيوب يعلم أن الصوت القادم من العاصفة هو صوت الله أم لا. وثمة مقطع في مسرحية أرشيبالدمكليش J.B، يقول:

سَمِعْتُ في غابةٍ صفراء،

إنْ كان الله هو الله فلا يمكن أن يكون خيّراً،

إنْ كان الله خيّراً فلا يمكن أن يكون الله.

سواء كان الصوت الذي يكلّم أيوب ليس خيّراً أو ليس الله، فإنَّ الأمر سيّان عند أيوب. ففي الحالين، هو مضطر لأن يستنتج بحزن أنه تكلّم بأكثر مما يعلم حين تحدّى القضاء الإلهي.

وأيوب لاينادي الصوت القادم من العاصفة باسمه أبداً. وفي كل خطابٍ يوجهه أحدٌ أدنى اجتماعياً إلى أحدٍ ما آخر أرفع اجتماعياً، فإن الأدنى هو المُلْزَم بتهذيب كلامه المباشر بكلمات التبجيل وألقاب الشرف، فلا يقول «أجل» و«لا» بل «أجل، سيدي» و«لا، سيدي». ونادراً مايتهاون التنّخ، إنْ كان يتهاون، بشأن مثل هذه الأمور حين يخاطبُ كائنٌ بشري الربّ، فيضيف غالباً عبارةً مُلَطِّفَةً من نوعٍ ما، مثل «يا ربّ، إنْ كنت قد وجدت حظوةً في عينيك»،

وما إلى ذلك. واللافت أن أيوب، في خطبتيه الختاميتين، لايخاطب محاوره أبداً باسم الله أو الربّ أو أي اسم آخر محدّد ولايتكلّم إليه أبداً كما ينبغي الكلام إلى إله.

الصوت القادم من العاصفة يرفض أن يحدد هويته. وأيوب يرفض أن يضيف ما أغفله الصوت. وبصرف النظر عن تساؤلاته بينه وبين نفسه، فإنّ أيوب يترك أقواله «من غير مُتَلَقٍّ محدَّد تتوجّه إليه». ولعلّ هذا بالضبط مايريد منه الربّ أن يفعله. فالشيطان، كما نعلم، شخصية من شخصيات هذا السفر، شخصية ترك الربّ في يدها جسد أيوب، فوضع نفسه بذلك بين براثن الشيطان وتحت سيطرته على المستوى الأخلاقي. وبكلامه إلى أيوب وكأنه هو نفسه الشيطان (أي وكأنّ الله هو الشيطان)، فإن الله يختبر أيوب، عامداً أم غير عامد، كما اختبر إبراهيم. أي أنه يجرّبه بالكلام إليه بنبرة القدرة الغاشمة التي لاتعرف الرحمة. ويجتاز أيوب التجربة كما اجتازها إبراهيم تماماً. فإبراهيم، كما نذكر حتماً، لم يُضَحِّ بإسحق كما لم يَقُل أبداً إنه كان راغباً في فعل ذلك. ولو لم يتدخّل الله لانهاء تلك الحفلة التنكرية، لما اتضح أبداً ما الذي كان إبراهيم سيفعله. فقد كان من الممكن تماماً أن يكون الله قد وضع حدّاً للعبته قبل أن يدفع إبراهيم لكشفها بعصيان أمر الله. وإبراهيم الذي لم يرحّب بعهد الله، كما رأينا، لم يستجب لرغبات الله إلا إلى، وفقط إلى، الحدّ الذي سيضطر بعده إلى مبايعة الشيطان. وكذلك الأمر هنا، فأيوب ليس بالمتحدّي المجاني العابث. فهو يفهم ماينبغي عليه أن يفهمه، أي أنّ محاوره كائن ذو قدرة هائلة. لكنه يُفْلِح في الوقت ذاته بالتمسّك بكل مايقوى على التمسّك به.

ولابدّ أن نتذكّر، قبل أن نتناول الآية التالية من خطبة أيوب الأخيرة، أنّ أيوب لم يسمع خطبة الربّ وحده. فقد سمعها معه أصدقاؤه أيضاً، كما سمعوا ردّه، أو ردّيه، عليها. وقد دحض الصوت توقعاتهم كما دحض توقعات أيوب، إذْ تجاهل المسائل الأخلاقية وترفّع عن أن يدين أيوب بأية تهمة سوى تهمة سؤاله عن تفسير. ولابدّ أن أيوب قد شعر في حينه بأنه محاصر، إذ تلقى ضربةً من كلا الطرفين. والحقيقة أن أحداً، سواء كان من البشر أو الله نفسه، لم يَرَ الأشياء كما يراها أيوب. فإذا ما أقرّ مع الصوت بأن القدرة تصنع الحقّ، تناقض مع أصدقائه البشر؛ وإذا ما أقرّ مع هؤلاء الأخيرين بأنّ الله عادل، نَسَبَ إلى الصوت مالاينسبه الصوت إلى نفسه. فما الذي يفعله؟

يشير إدوين. م. غود في كتابه **عن العاصفة: قراءة في سفر أيوب**، إلى أنّ النصف الأول من 42: 4 في خطبة أيوب الأخيرة يردّد كلمات كان أليهو، أحد محاوري أيوب، قد قالها في 33: 31. وباختيار أيوب هذا الاقتباس، فإنه يحوّل سخطه الضمني عن الله ويصبّه على بشريّ ومن ثمّ على الله مرّة أخرى. فالمقطع التالي من خطبته يضع شهادته عن نفسه في تعارض مع ماقالاه عنه:

كنتُ قد سمعتكَ سَمْعَ الأذن [في إشارةٍ إلى
إلى محاضرات التّقى التي ألقاها عليه أصدقاؤه]

أما الآن فعيني قد رأتك [وهو يسمع خطب الربّ
التي ألقاها عليه من العاصفة]. (42: 5)

ويعتقد غود أن أيوب يقع على الربّ وهو يقول هذا، مع أنه لايرى بعينه سوى العاصفة. وهذا تأويل ممكن؛ لكن **أشعيا** 1:2 يتكلّم على «الكلام الذي رآه أشعيا بن آموص على يهوذا وأورشليم». والكلمة التي تُرى هي كلمة يتمّ تلقيها مباشرةً لابطريق غير مباشر.

ونأتي الآن إلى المحور الذي يدور حوله التأويل التقليدي، الآية الختامية الغامضة من خطبة أيوب، والتي تُرْبَطُ برابط منطقي مع الآيتين اللتين تناولناهما للتوّ:

فلذلك أُنكِرُ مقالتي،
وأندم في التراب والرماد.

هذا هو الخيط الذي يتعلّق به الخيط الذي يتعلّق به كامل القراءة التقليدية لكلمات أيوب الأخيرة والتي ترى في هذه الكلمات تراجعاً عن آرائه السابقة وإنكاراً لها. وإذا ماكانت الآيات الأربع الأولى قد قُرِئَتْ بمثابة تراجع من قبل أيوب، فذلك لأنها قد أُوِّلَتْ على ضوء هذه الآية الأخيرة. غير أنّ هذه الآية ملتبسة مبهمة باللغة العبرية، ولعلّ ياء النسبة في كلمة «مقالتي» هي الأبعد عن إزالة هذا الالتباس. وهذه الياء، التي وردت أول ماوردت في الترجمة السبعينية لـ **الكتاب المقدّس** ومن ثمّ في كلّ ترجمة بعد هذه الترجمة، على هذا النحو أو ذاك، يمكن وصفها بأنها الأثير الواهن الذي يرتبط به الخيط الذي يرتبط به الخيط الذي يتدلّى منه التأويل التقليدي. وبخلاف هذا التأويل، وعلى الرغم من أنّ أيوب واقع في قبضة مشاعر متغيّرة بعمق وسلبية تجاه **شيء ما** عند هذا الحدّ، فإن هذا الشيء ليس أيوب نفسه على الأرجح.

وينحو غود وميتشل باللائمة على المسيحية في تأويل الآية 42: 6 على أنها نوع من الندم والتراجع. ويرى غود أنّ أعضاء اللجنة التي أصدرت **الطبعة المعيارية المنقحة من الكتاب المقدّس** (RSV)، «وهم جميعاً مسيحيون، قد تأثّروا بتقليد الندم المسيحي الطويل، الذي يدعو إلى إدراك الآثم لإثمه كما تأثّروا حتماً بهذا التقليد في «وأندم في التراب والرماد». أما ميتشل فيرى:

> ***تقدّم لنا طبعة الملك جيمس من «الكتاب المقدّس» ومعظم الطبعات الأخرى أيوب الذي تقول كلماته الأخيرة إنّه يندم في التراب والرماد. وهي تبني ذلك على أوْهَى أسس فقه اللغة؛ انطلاقاً من تفكيرها بأفكار مسيحية أرثوذكسية ومن توقّعها أن تجد ندماً وإذلالاً للنفس بوصفه الردّ الملائم واللائق على الله العادل ذي الطبع الحاد الذي يتوقعون أن يجدوه.***

غير أنّ كلاً من ميتشل وغود يتجاهلان حقيقة أنّ تقليد الندم، الذي يؤثّر على تأويل هذه الآية، قديم قدم الترجمة السبعينية، وهي ترجمة يهودية أقدم من المسيحية بقرون، وترتكز بعمق أيضاً على حواشي ketib\qere في النصّ المسوريتي لـ **سفر أيوب**، الذي لم يسهم به المسيحيون أيّما إسهام. فالندم بحد ذاته فكرة يهودية تماماً، واقتصر دور المسيحية على استعارتها وتبنّيها.

غير أن غودوميتشل محقّان في تبيّن أنّ ثمّة خطأ، كائناً ماكان مصدر هذا الخطأ. لقد قال أيوب في 13: 15: «هو ذا يقتلني؛ لاأنتظر شيئاً؛ /فقط أزكّي طريقي قُدَّامهُ»(*)، وهو قولٌ من المعروف أنّه قد هُذِّبَ بحاشية qere إلى: «إنه ولو قتلني، أبقى آمِلاً له». فالربُّ، إذاً، على وشك أن يقتل أيوب، لكن أيوب يواصل محاججته وتزكية طريقه والدفاع عنه أمامه. فإذا ماكان الموت بيدي الله أسوأ مايخشاه أيوب، فإن الربّ يدرك الآن تماماً أن أيوب ميّت بالمعنى المادي الجسدي أكثر مما هو حيّ. ومع ذلك فإنّ غنى خطبه السابقة التي تشتمل على هذا القول السابق من بين ماتشتمل عليه يمكّننا من أن نتخيّل أيوب بكلّ يشر عارياً وأعزل، ولكن بطلاً، ومنتشياً، كما صوّره وليم بليك، وليس بهيئة مريض بائس مصاب بمرض قاتل في آخر مراحله، كما يبدو ملائماً للوهلة الأولى.

إنَّ مقاربةً أشدّ تواضعاً لآيةٍ يتوقّف عليها الكثير ويتمفصل بها الكثير لاتقضي بأن نجد فيها من الجدّة إلا أقلّ قدر ممكن بل تقضي أن نجد فيها تعبيراً أخيراً عن الآراء التي حملها أيوب منذ البداية وأن نلصق بها قوة السخرية التي تملأ جميع الآيات التي سبقتها مباشرةً. ففي كلّ ماقاله أيوب في خطبتيه الأخيرتين وصولاً إلى هذه الآية، ثمّة ردّ برفض الردّ أو ثمّة إجابة برفض الإجابة. وبغياب أي دليل معاكس، علينا أن نفترض أن أيوب لم يُعِد النظر في عناده وتصلّبه في آخر كلماتٍ قالها. ولو كان الأمر غير ذلك، لما كان رجل بمثل مقدرته اللغوية مقتضباً على هذا النحو. وقد ألحّ أيوب كثيراً على براءته في خطبه الأولى، الطويلة، التي ألقاها على محاوريه. ولم يَقُلْ الربّ شيئاً آنئذٍ لكي يغيّر رأي أيوب. وبما أن آية واحدة فقط، وآية هي موضع شكّ في الوقت ذاته، هي التي تشير إلى أن أيوب قد غيّر رأيه، فإنّ هذا يفرض علينا أن نرجّح أن قناعاته قد ظلّت على حالها دون تبدّل.

ولقد كان أيوب معنيّاً، بالطبع، بأن يبدو الله لأصدقائه كما بدا له. وبقراءتنا «التراب والرماد» كتعبير عن عنايته هذه، وكإشارة إلى الإنسان في هشاشته المُهلكة الفانية، وبقراءة الفعلين «أُنْكِرُ مقالتي، /وأندم» كفعلين متعدّيين، و«التراب والرماد» أو «الطين الفاني» بوصفه المفعول به المشترك لهذين الفعلين، يمكن أن نترجم كلمات أيوب الأخيرة كما يلي:

الآن بعد أن عيني قد رأتك،

يهزّني الأسى على الطين الفاني.

ويمكن أن نقرأ خطبة الذروة كاملةً على النحو التالي:

فأجابَ أيوبُ الربَّ وقال:

تَعْلَمُ أنّك قادر على كلّ أمر.

(*) ـ ترجمة هذه الآية مأخوذة من ترجمة جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة لأنها تتوافق مع الأصل بخلاف ترجمة دار المشرق التي تقول: «إنّه ولو قتلني؛ أبقى آملاً له؛ /غير أنّي أحتجُّ عن طرقي أمامه»، وهو فارق مهم يتوقف عليه الكثير كما سنرى بعد قليل.

لاشيء يمكن أن يمنعك.
وتسأل: «من هو هذا المخبول الجاهل؟».
حَسَنٌ، لقد قُلْتُ أكثر مما أعلم، بمعجزاتٍ تفوقني تماماً.
وتقول: «اسمع، وأنا أتكلّم
أسألك، فأخبرني».
كلمتكَ بلغتْ مسامعي،
لكنني الآن بعد أن رأتك عيني،
أرتجف بالأسى على الصلصال الفاني».

وعلى الرغم من التباينات الفلسفية بين ميتشل وغود، فإنّهما يريان أنّ أيوب يقرّ في البداية، بطريقةٍ أو بأخرى، أن عناياته أو اهتماماته الأخلاقية ضيّقة تافهة ثم ينهض أو يتحرر ويرتقي إلى رؤيا معينةٍ أرفع للفناء البشري والعظمة الإلهية أو الطبيعية. ولكن هل اهتمامات أيوب أضيق وأتفه من رهان الربّ في البداية؟ وهل يمكن لأيوب أن ينفذ في النهاية إلى إقرار بأخلاقية أعظم من الاستقالة التي عبّر عنها بذلك الصفاء والوضوح منذ البداية: «عرياناً خرجتُ من جوف أمّي، وعرياناً أعود إلى هناك؛ الربّ أعطى، والربّ أخذ؛ فليكن اسم الربّ مباركاً» (1: 21)؟ ويمكن للمرء بسهولة أن يتخيّل محرّراً ينقل هذا القول إلى نهاية السفر، جاعلاً إياه ذاك النفاذ أو الاختراق الذي يجترحه أيوب ويصل إلى الأوج أو الذروة. غير أنّ النصّ الذي يبدأ بها لاينتهي بهذه الكلمات، التي كان يمكن لموضعها هذا أن ينطوي على قدرة تطهيرية كبيرة. وموضعها هنا يشير بقوة إلى أن أيوب كان يعرف بالضبط مايقوله حين قال في 13: 15 إنه سيظلّ يطالب بالعدل حتى الرمق الأخير.

إن الإيجاز في الكلام في النهاية مِنْ قِبَل رجل لديه مثل هذه الطلاقة المشبوبة يشير إلى هزيمة، حَسَنٌ، غير أن هذه الهزيمة مادية أو جسدية صرف. فأيوب ظلّ صامداً حتى النهاية على المستوى الأخلاقي، متعاملاً مع خطب الربّ من العاصفة بوصفها اختباره أو تجربته الأخيرة. وهكذا، ولكي نعود إلى الأحجية الأصلية، فإنّ الربّ حين يثني على أيوب في نهاية السفر، فإنه يثني على كلّ من عناد أيوب في البدء مع محاوريه البشر وعلى حَزَنِهِ الأخير المتماسك تماماً والصلب أمام الربّ نفسه. لقد ربح أيوب. ولقد خسر الربّ. والمفارقة أنَّ هذه الخسارة قد حَمَتْ الرب من التحوّل إلى شيطان أو من انقطاع الصلة والخروج خارج الموضوع. فمن خلال الحَزَن الذي أبداه أيوب استطاع أن يصمد أمام ذلك الشكل من عدم التقوى الذي أبداه الربّ ببلاغة طاغية والذي أُدين مرّة بعد مرّة في التَنَخ، وخاصةً في **سفر صفنيا 1:12**:

ويكون في ذلك الزمان أنّي أفتش أورشليم بالسُرُجِ؛
وأفتقد الناس المتربّعين على عَكَرِهِم،

القائلين في قلوبهم:

«لايأتي الربّ بخير ولابشرّ».

وجهة النظر الأخيرة هذه لاتغيب تماماً من **التنخ**. وسوف نسمع عرضاً لها كئيباً لكنه يبدي بعض البلاغة بين الحين والآخر في **سفر الجامعة**، لكن وجهة النظر هذه هي الوجهة التي نُسِبَتْ، قبل **الجامعة**، إلى أولئك الذين يدعوهم **سفر المزامير** بـ «الهازئين»، ويدعوهم **سفر الأمثال** بـ «الحمقى»، ويدعوهم الأنبياء بـ «الأنبياء الكذبة» والـ «الزُّناة». ومن الواضح أنّ هذه الجماعة الأساسية في إسرائيل قد تكلّمت إلى حدٍّ ما بصوتها الخاص، من خلال كاتب **سفر أيوب**، ولكن إلى حدٍّ ما وحسب؛ ذلك أنّ **سفر أيوب** ينتهي على الرغم من كل شيء بإعادة ثروات أيوب إليه، وبالتأكيد على النظرة الأرثوذكسية الخاصة بالجزاء والمكافأة، التي لم تزعم أبداً، في الحقيقة، أنّ العدالة تتحقق تماماً في كلّ لحظة وعلى الدوام. ولايمكن تحويل الأرثوذكسية إلى ابتداعية أو خروج على الإجماع كامل وتام في ذهن أيوب نفسه إلا بتحميل الآية الأخيرة من خطبة أيوب الأخيرة بالحدّة تحميلاً مفرطاً.

قلنا من قبل إن شخصية الربّ الإله تُرْسَم في **المزامير والأمثال وأيوب** من خلال مايقوله عنها البشر أساساً لامن خلال كلماتها أو أفعالها هي. ومن الواضح، بالطبع، أنّ هذا الكلام لايصحّ على **سفر أيوب** إلا جزئياً فقط. ففي موافقته على رهان وحشي وهمجي مع الشيطان، يرسم الربّ شخصيته بفعله هو. ولقد توقّع الربّ نصراً سريعاً في هذا الرهان. توقّع أنَّ أيوب، الذي بارك الله ولم يجدّف عليه أو يشتمه بعد الجولة الأولى من المحن التي أنزلها به الشيطان، سوف يباركه مرّة أخرى بعد الجولة الثانية، وبدلاً من ذلك، وعلى الرغم من أن أيوب يرفض دعوة زوجته إلى التجديف على الله وشتمه، فإنَّ أيوب يمضي، أبعد من التبريك أو الشتم، إلى خيار ثالث لم يتوقعه الله ولا الشيطان. فهو يلقي على الله خطبةً، ويرسم شخصيته رسماً مضاداً لاهوادة فيه فيُظْهِره من غير النوع الذي يفعل مانعلم نحن القرّاء أنه قد فعله للتوّ. فأيوب، دون أن يدرك أنه يقوم بذلك، يغيّر الموضوع، فيضع استقامة الله وليس استقامته هو موضع تساؤل في ذهن القارئ، وفي ذهن الله نفسه أيضاً في النهاية، ذلك أن أيوب هو الذي يربح في النهاية. فالربّ ينحني، بطريقةٍ ما، أمام رسم أيوب لشخصية الله، ويتخلّى عن رهانه مع الشيطان، ويكفّر عن سوء عمله بمضاعفة ثروة أيوب.

يمكن القول، إذاً، إنَّ أيوب قد حمى الربّ من نفسه، غير أنّ الله لايمكن أن يبدو لأيوب بعد هذا كما كان يبدو له من قبل. بل إن الربّ لايمكن أن يبدو لنفسه كما كان تماماً. فالشيطان الآن جزء ثابت من أجزاء حقيقته؛ ومع أنه يتحرّر منه في الساعة الأخيرة، غير أنه يفعل ذلك عبر إذلال عميق على يدي شيطان أرضي، هو أيوب نفسه. ومن المؤكّد أنّ أيوب قد وفّقَ بين ثقته الساذجة كثيراً بالله وبين الحكمة اليهودية الناضجة الدقيقة، وبعبارة أخرى بين ثقته الساذجة هذه وبين رؤية واقعية للعالم تكون فيها العدالة مضمونة من قبل الله الخيّر الصالح ومهدَّدة في بعض الأحيان من قبل الله الطالح. لكن الله الذي يُرى في هذه الرؤية

ليس جديداً بالنسبة لأيوب وحده بل جديداً بالنسبة لله نفسه أيضاً.

إن الرؤية التي يختتم بها **سفر أيوب** لاتتبيّن أيّ مبدأ يعمل بصورة مستقلّةٍ عن الله، الذي يجب أن يخضع له البشري والإلهي على السواء. وهذا يعني، بعبارة أخرى، أَنْ ليس ثمّة تركيب يتخطّى الخير الشخصي والشرّ الشخصي. والربّ الإله جوهريّ في هذه الرؤية، ولذا فإنّ الخير والشرّ، لابد أن يكونا قائمين لديه معاً في الوقت ذاته وبالمعنى الشخصي إذا ماكانا قائمين لديه في أي مكان. وإذا ماكان **صفنيا** يرفض القول «لايأتي الربّ بخير ولابشرّ»، معتبراً إياه قولاً خاطئاً، فإنّ القول المضاد، الحقيقة الفاضحة التي يظهرها **سفر أيوب** للعيان، ليست «الربّ لايأتي إلّا بالخير» وإنّما هو «الربّ يأتي بالخير، ويأتي بالشرّ». إنّ «حجارة وسهام القَدَر المهين»، كما يدعوها هاملت، يقذفها ويطلقها شادّاي [القدير] نفسه، في هذه الرؤية للواقع الجوهري المفرطة في إضفائها الطابع الشخصي والتي حملتها إسرائيل القديمة.

ما الذي يجعل الله إلهاً؟ ما الذي يجعل الشخصية الرئيسة في **الكتاب المقدّس** طاغيةً، ومنفّرةً، وجذّابة على هذا النحو الغريب في آنٍ معاً؟ لقد سبق أن طرحنا هذا السؤال من قبل، لكن بمقدورنا أن نجيب عليه الآن إجابة وافية أكثر. فالله يحافظ على سلطته الخاصة كشخصية أدبية لأنّ المرعب في الوجود البشري، المرعب بأشد مايكون الرعب، والمرعب الذي لاجواب له، يكتسب لديه صوتاً وقصداً فضلاً عن النزوة والصمت، وذلك حول اندماج الآلهة السامية القديمة الذي يمثّله وعَبْر هذا الاندماج. وفي المواجهة بين أيوب **والصوت** الصادر من **العاصفة**، تصل إلى ذروتها تلك السيرورة التي يصبح من خلالها ذلك الشرط الذي لامفرّ منه هذه الشخصية الطاغية.

وهذه الذروة هي ذروة بالنسبة لله نفسه وليس بالنسبة لأيوب أو القارئ وحسب. فبعد **سفر أيوب**، يتعرّف الله على التباسه وإبهامه الخاصين كما لم يتعرّف من قبل أبداً. فهو يعلم الآن أنّ لديه جانباً عرضةً للشيطان، مع أنه ليس شيطان برتراند رسل، وأن وعي الإنسان يمكن أن يكون أكثر دقّة ورهافة من وعيه. وبمساعدة أيوب، فإن ذات الله العادلة، اللطيفة قد انتصرت على ذاته القاسية، النزوية على النحو الذي رأيناه بعد الطوفان. غير أن ثمن هذا النصر كان باهظاً جداً. فأيوب سوف تكون له عائلة جديدة، لكن العائلة التي فقدها في رهان الله والشيطان لن تعود ثانية من بين الأموات؛ ولن يعود أيضاً عبيده الذين أبادهم الشيطان. وكذا براءة الله التي لن تعود أيضاً. وصحيح أنّ العالم لايزال يبدو أقرب إلى العدل منه إلى الظلم، وأنّ الله لايزال يبدو أقرب إلى الخير منه إلى الشرّ؛ غير أنّ الجوّ العام الذي تشيعه نهاية هذا العمل الاستثنائي، هو جوّ إنقاذ مؤقت أو جوّ إرجاء لتنفيذ حكم وليس جوّ افتداء كامل أو خلاصٍ تام.

- 11 -

الكسوف

ثمّة رأي شائع يتقاسمه جميع شرّاح **سفر أيوب** تقريباً ومفاده أنّ الربّ قد دفع أيوب إلى صمتٍ فعليّ. لكنّ الذي لم يلاحظه هؤلاء الشرّاح هو أنّ الله لايعود للكلام أبداً بدءاً من نهاية **سفر أيوب** وحتى نهاية **التنّخ**. وأنّ خطبته من العاصفة هي، عملياً، وصيته الأخيرة وشهادته الأخيرة. فأيوب هو الذي دفع الربّ إلى الصمت. **وسفر أخبار الأيام الأول وسفر أخبار الأيام الثاني** سيقتصران على تكرار خطب الربّ السابقة، حيث يقتبسانها بصورة حرفيّة في الغالب من أسفار **صموئيل والملوك**. وفي **سفر دانيال**، سوف تُنسَبُ إليه أعمال ومصائر مُعْجِزَةٌ، حيث يُرى لآخر مرّةٍ، نائياً، صامتاً، متربّعاً على العرش، ويُشَارُ إليه بوصفه «**القديم الأيام**». أمّا في **نشيد الإنشاد** وفي **سفر أستير** فلا يُذْكر كثيراً، غير أنّ الإشارة إليه وافرة في **المراثي والجامعة** بل ويُصَلّى له بحرارةٍ وحماس في **سفر نحميا**. لكنه لن يعود إلى الكلام أبداً.

في الإصحاح الأخير من **سفر أيوب**، قال الربّ لأليفاز، صديق أيوب ومحاوره، ومن غير أن يُخْبر أيوب أنه عازم على وضع حدٍّ لمحنته: «**إنَّ غضبي قد اضطرم عليكَ وعلى كلا صاحبيك، لأنكم لم تتكلّموا أمامي بحسب الحقّ كعبدي أيوب**» (42: 7). ثم يطلبّ الربّ، ويا للدهشة، أن **يصلّي** أيوب من أجل أصدقائه الثلاثة، لأنّ الربّ يقول «**إني أرفع وجهه لئلا أعاملكم بحسب حماقتكم**». ويطيع أيوب، ويصفح الربّ عن أصدقائه الذين كالوا إليه التهم دونما رحمة وأدانوه بفعل السوء والإثم. وهنا فقط يعيد الربّ إلى أيوب صحته وثروته.

أيمكن لنا أن نتخيّل كيف سارت صلاة أيوب؟ أو كيف تصرّف في تلك اللحظة الحبلى بعد الصلاة وقبل إعادة ثروته؟ وماالذي يمكن أن يكون الربّ قد قاله، بعد إعادة ثروة أيوب إليه؟ هل حكى لأيوب قصة الرهان؟ هل العبرة بالنتيجة، وكل شيء بخير إذا ما انتهى بخير؟ كيف كان شعور أيوب حيال الألم الذي أُنْزِل به بعد أن تحرّر من هذا الألم؟ يشتمل **سفر أيوب** على اثنين وأربعين إصحاحاً، لكن روبرت فروست في قصيدته التي يلتئم فيها شمل الربّ وأيوب من جديد، يقول في آخر بيت من هذه القصيدة «**هنا ينتهي الإصحاح الثالث والأربعون من سفر أيوب**». وبذا يفتح مدىً خصباً وتأمّلياً غير عادي لدافع متابعة **سفر أيوب** واستكماله، هذا الدافع الذي لابدّ أنّ آلافاً من البشر قد شعروا به. والحقيقة أنّ **سفر أيوب** مثال بارز على مادعاه جون كيتس «المقدرة السلبية» لدى كاتب أو في عمل. فالشاعر ذو المقدرة السلبية هو «شاعر قادر على أن يعيش حالاتٍ من انعدام اليقين، والغموض، والشكّ، دون أن يزعج نفسه بمحاولة الوصول إلى الحقيقة والصواب»، كما يقول كيتس الذي كان يرى أن شكسبير هو المثال الأبرز للمقدرة السلبية نظراً لقدرته التي لاتضاهى على الاختلاف عن شخصياته. فالشخصيات في مسرحيات شكسبير تمضي في سُبُلها العديدة المتباينة، ولدى الكاتب تلك المقدرة السلبية على تركها تأخذ

مسرحيته معها حيث تمضي. فهو لايفرض على هذه المسرحية أيَّ تماسكٍ لاتتيحه هذه الشخصيات ذاتها.

وكذا يفعل مؤلّف **سفر أيوب** الذي يترك لأيوب والربّ أن يأخذا هذا السِفْر معهما حيثما يمضيان، لكن مايفعلانه بهذا السِفْر هو بدرجةٍ كبيرةٍ مايفعله **التَنَخ** بذاته في النهاية. فأيوب يبقى كما هو حتى النهاية، كما رأينا، لكن الربّ أيضاً يبقى على ماكان عليه، على الرغم من كلّ ماقلناه. فالربّ يعلّق رهانه مع الشيطان، ويثني على أيوب بعد حَزَن هذا الأخير وعناده، ويعوّض عليه، لكن الربّ يبقى بعيداً لايطاله التنبؤ أو التوقّع ويبقى، على الرغم من كلّ ماتقوله **المزامير**، فوق القوانين والشرائع. فهو قد يُعلي من شأن الصدّيق ويخفض من شأن الشرّير، لكنه قد لايفعل ذلك أيضاً. ولاحاجة لأن ينطوي شيء ممّا يقوله أو يفعله على أكثر من «أنا الذي أنا».

نادراً مايبدو كاتب **سفر أيوب** محبّاً للجمال كما كان كيتس. فما يستهويه هو الأخلاق وليس الجمال. وإذا ماكان ثمة جمال في كلٍّ من خطب الربّ وخطب أيوب فهو ذاك الجمال الذي يُكْسِبُ كلاً منها قوّةً آمرةً متسلّطة. ارفع عينيك إلى العاصفة والسماء، برؤيةٍ للواقع كليّة لايشكّل فيها الموت سوى شيء تافه، كما يقول ستيفن ميتشل، وسوف تبدو شكايات أيوب مبتذلة وضحلة. اخفض عينيك إلى قروح أيوب وإلى كومة الرماد، ولسوف تبدو مفاخر الربّ فارغة على نحو رهيب وشنيع. وفي الفن العظيم، كلّ صوت يُنْزِل الصمت بالأصوات الأخرى في اللحظة التي يتصاعد بها؛ وتتجلّى المقدرة السلبية لدى كاتب **سفر أيوب** في استحالة القول لِمَنْ كانت الكلمة الأخيرة، خاصةً ونحن ننتقل من **سفر أيوب** إلى بقية **التَنَخ**. فلو استنتجنا من صمت الله الذي يبدأ مع نهاية **سفر أيوب** ويستمر حتى نهاية **التَنَخ** أنّ أيوب قد دفع الله إلى الصمت، أيكون ذلك نصراً لأيوب؟ ربما، لكن أيوب ما انفكّ يعبّر عن رغبته في أن يتكلّم الله، فهل تخلّى عن هذه الرغبة بعد أن عادت إليه ثروته؟ لاشكّ أنّ إسرائيل لاترغب في أن يظلّ الله صامتاً.

إسرائيل. إنّ لهذا الاسم في هذه اللحظة وقعاً غريباً على الأذن. فزوجة الربّ والشخصية البشرية المقابلة الأساسية وقفتْ صامتةً في خلفية المشهد لبعض الوقت بينما كان ربّها يجادل هذا الرجل غير المختون (أيوب). غير أنّ **سفر أيوب**، على الرغم من كلّ العزلة الظاهرية التي تفصله عن بقية **التنخ**، يمكن أن يُرْبَط بهذه البقية وكذلك بإسرائيل حين يُقْرَأ بوصفه نوعاً من المدراش الهاغادي(*) ـ سيرة خارقةً وليس تعليقاً أو شرحاً بصورة خُطَب ـ وهو تعبير سيطلقه التقليد اليهودي في تعليقه على مقطع غريب في **سفر حزقيال**.

(*) ـ المدراش: مجموعة مسهبة من تفاسير أحبار اليهود على الكتاب المقدّس، وكانوا يتبعون فيها منهجين: الأول، ويسمّى مدراش هغاداه، يُعنى بالجانب الأسطوري والقصص والأمثلة القومية للشعب الإسرائيلي ويسمّونه أيضاً المدراش القصصي، أما الثاني فيسمّى مدراش هالاخاه ويهتمّ بتفصيل الأحكام والفتاوى الشرعية في الأحوال الشخصية والمعاملات والجنايات، ويسمّونه أيضاً منهج الشريعة.

ففي **حزقيال** 20، يأتي رجال من شيوخ إسرائيل ليسألوا الربّ، لكن الربّ يرفض الإجابة، كما في **سفر أيوب**، ويقول للإنسان الذي سبق أن وصفناه بالذهانيّ بين الأنبياء:

يا ابن البشر، كلِّم شيوخ إسرائيل وقُلْ لهم هكذا قال السيّد الربّ: أَلِتَسْأَلوني أنتم آتون؟ حيٌّ أنا، لأُجيبنّ عن سؤالكم - يقول السيّد الربّ.

هلّا تَدينُهُم، هلّا تَدِين، يا ابن البشر! عرِّفهم أرجاسَ آبائهم. *(حزقيال 20: 3 - 4)*

والتهمة التي يتّهم بها الربّ إسرائيل ويدينهم بها هي أنّهم تمرّدوا فلم يسلكوا «في رسومي ورفضوا أحكامي، التي من حَفِظَها يحيا بها» (حزقيال 20: 13). وعبارة «من حفظها يحيا بها» تتكرر لاحقاً في الاتهام، لكن تحوّلاً غريباً يحصل آنئذ:

ورفعتُ يدي لهم في البرّية على أن أُشتّتهم بين الأمم وأُذرِّيُهم في الأراضي، لأنهم لم يعملوا بأحكامي، ورفضوا رسومي، ودنّسوا سُبُوتي، وكانت عيونهم وراء أصنام آبائهم. فأعطيتهم رسوماً غير صالحة وأحكاماً لايحيون بها. ونجستهم بعطاياهم بإجازتهم في النار كلّ فاتح رحم، لكي أُدمِّرَهُم، حتى يعلموا أنّي أنا الربّ. *(20: 23 - 26).*

رسوماً غير صالحة؟ وأحكاماً **لا** يحيون بها؟ أهكذا يبيّن لهم «أني أنا الربّ»؟

إن مايلمّح إليه الربّ في عبارة «كلّ فاتح رحم» وعبارة «نجّستهم بعطاياهم» هو التضحية بالابن، تلك الممارسة التي تتمثّل بحرق الأبناء أحياء كتقدمةٍ أو أضحية يتم بها استرضاء مُولَك واستعطافه، على الرغم من إدانة هذه الممارسة وشجبها في **اللاويين** 18: 21 «ولاتُعْطِ من نسلك تقدمةً لمولك»، في إشارة واضحة إلى هذا الإله الكنعاني. غير أنّ هذه الممارسة كانت معروفة جيداً في إسرائيل القديمة أيضاً. وهنالك إشارات عديدة إليها في **سفر الملوك الثاني**. وقد كانت واحداً من الأشكال التي اعتاد أن يتّخذها الارتداد عن الديانة الإسرائيلية.

ولأن شيوخ إسرائيل لم يكفّوا عن التورّط في هذه الممارسة البغيضة، فإنّ الربّ يرفض الآن أن يتكلّم إليهم:

... أتكونون تتنجّسون بطريق آبائكم وتزنون باتّباع أرجاسهم، وبتقديم عطاياكم، وإجازة بنيكم في النار، تتنجّسون مع جميع أصنامكم إلى اليوم، وأُجيبُ عن سؤالكم، يا آل إسرائيل؟ حيٌّ أنا - يقول السيّد الربُّ - لأُجيبَنَّ عن سؤالكم. *(حزقيال 30 - 31).*

ولكن إذا كان العقل التاريخي يرضى لمجرّد ورود **حزقيال** 20 في سياق الجدال اليهوديّ ضد عبادة مولك، فإن العقل الفلسفي أو اللاهوتي لايرضى بذلك. فهل يقتل بنو إسرائيل بنيهم لاسترضاء مولك أم لإرضاء الربّ، كما تشير كلمات الربّ السابقة ذاتها؟ وإذا ماكان الربّ هو الذي طلب منهم ذلك، فهل هو إله أم شيطان؟ إنّ هذا الاحتمال بالضبط، هو ما أخذه سيرن كيركيجارد على محمل الجدّ لدى تناوله **التكوين** 22، حيث يطلب الله من إبراهيم أن يضحيّ بابنه إسحق.

والسؤال الفلسفي شائق ومثير حقّاً. فإنْ كان الله يصبح شيطاناً في بعض الأحيان، فإنّ الإنسان الأخلاقي يكون متفوقاً عليه في تلك الأحيان ويجب أن يتمرّد عليه. وإنْ كان الله يقبل أن يختبر الإنسان متنكّراً بهيئة شيطان، فليس بوسع الإنسان آنئذ إلا أن يرضخ لمشيئة الله ويجتاز الامتحان متحدّياً إيّاه، ويا للمفارقة. وإذا ماكان الأمر كذلك بالنسبة لسؤال الفلسفة، فإن الأمر الأهمّ بالنسبة للنقد الأدبي ليس الصراع التاريخي بين أتباع يهوه وأتباع مولك ولامسألة الخداع الذي يمكن أن يكون الربّ قد مارسه، وإنما شخصية الله التي تأخذ هذا المنحى. ففي **حزقيال** 20، يرسم الربّ معالم شخصيته بوصفه خيّراً كريماً وحاقداً شريراً بالتناوب، بوصفه إلهاً للحياة وإلهاً للموت. ولذا فإننا حين نهتّم بهوّيته وليس بما يعينه، لابّد أن نعترف بكلا هذين الجانبين في شخصيته.

وثمة ترجمات، مثل **كتاب أورشليم المقدّس**، تبذل جهداً كبيراً في ترجمة **حزقيال** 25 - 26 ترجمةً تأويلية يتكامل فيها هذان الجانبان:

فأعطيتهم رسوماً غير صالحة وشعائر لايحيون بها أبداً، ونجّستهم بعطاياهم، فدفعتهم إلى التضحية بكلّ بكرٍ لهم، لكي أعاقبهم، حتى يعلموا أنّي أنا يهوه.

وتضيف هذه الترجمة في الهامش:

لقد نَسَب اللاهوت في البداية إلى يهوه طقوساً وممارسات كان البشر هم المسؤولون عنها في الواقع. ويبدو أنّ في ذهن حزقيال هنا ذلك الأمر الذي صدر في الخروج ٢٢: ٢٨ - ٢٩ بتقديم كل ولد بكر أضحيةً، وهو الأمر الذي غالباً ما أساء الإسرائيليون فهمه وتفسيره.

لكن النصّ لا يقول إنّ هذا كان في ذهن حزقيال. بل يقول إنّه كان في ذهن الربّ نفسه. فليس حزقيال الذي يرسم شخصيته الربّ، وإنما الربّ هو الذي يرسم شخصيته الخاصة. والجانب الشيطاني في شخصية هو جانب أصيل يتعذّر اجتثاثه، مع أنّه جانب لايهيمن أبداً لدى الربّ، الشخصية الرئيسة في **الكتاب المقدّس**، بالمعنى الأدبي العادي لهذا المصطلح.

إن **سفر حزقيال** يطرح إمكانيةً مفادها أنّ معاناة إسرائيل وآلامها التاريخية هي جريمة اقترفتها يد الله، مع أنه لايطور هذه الإمكانية أو يُنْضِجها. فالكاتب مهيّأ لأن يتصوَّر، ولو على نحو عابرٍ، أن الله هو الذي أغوى إسرائيل وساقها إلى ارتكاب الآثام التي عاقبها عليها، فقط لكي يثبت «أنّي أنا يهوه»، أي لأن يكشف عن شخصيته، ويُبْدي عن نفسه.

ولكن لِمَنْ؟ فضحية إغوائه، إسرائيل المخدوعة، لايمكن أن تكون هدفاً لمثل هذا الكشف أو هذه الإبانة مادامت مخدوعة. وفِعْل الربّ هنا يحتاج، طوال فترة الخداع على الأقلّ، إلى شهود آخرين تُسَاء معاملة إسرائيل أمامهم ولمصلحتهم على نحو يكشف مايريد الربّ أن يكشف عنه. وهذه الفضيحة أو هذه الأحجية هي مايتناوله **سفر أيوب**، ذلك أنّ أيوب رجل مستقيم حقّاً يسيء خالقه معاملته بِغَرَضِ السجال والمجادلة.

يتمتّع أيوب، كشخصية أدبية، بكمال مطلق ومستحيل، ولذا فإنّ معاناته تبدو وكأنها تقف خارج التاريخ. وبالمقابل فإنّ حزقيال والأمة التي تعاني ويخاطبها الربّ على لسان هذا النبي يقفان داخل التاريخ. والسؤال الذي يطرحه **سفر أيوب** في حدّه الأقصى هو سؤال تمكن صياغته على النحو التالي: كيف سيعود الربّ، كما نعرفه الآن، وكما يعرف نفسه، إلى الفعل والتأثير في حياة إسرائيل، إنْ كان سيعود؟ وهذا السؤال سيجد له جواباً في النهاية، لكن هذا الجواب لايأتي سريعاً بأيّ حال.

النَّائم
«لاتُيَقظْنَ ولاتُنَبهْنَ الحبيب»
نشيد الإنشاد

نشيد الإنشاد مجموعة من القصائد عن عاشقين فتيّين يمكن مقارنتها بمسرحية إغريقية مفعمة بالشهوانية تأتي بعد مأساة أيوب. صحيحٌ أنّ **سفر أيوب**، بنهايته السعيدة، يبدو شكلياً أقرب إلى الملهاة منه إلى المأساة، إلا أنّ الجوّ الذي يخيّم بعد هذا السفر هو جوّ قاتم ومُثْقَل بالأسئلة. ولذا فإنَّ **نشيد الإنشاد**، بما فيه من حسيّة، ولعب، وخلوٌّ من الألم أو الجهد، يأتي كشيء مدهش ومريح يدويّ في الهواء. فالعاشقان الشابان يفتتحان المشهد وكأنهما طفلان يجبران الكبار على تغيير الموضوع كما يفعل الأطفال. أمّا ماكان دائراً بين أيوب والربّ فلا يهمّهما في شيء.

لِيُقَبّلَني بِقُبَلِ فيهِ،
فإنّ حُبّكَ أَطْيبُ مِنَ الخمر.
أَدْهَانُكَ طيبةُ العَرْفِ،
واسْمُكَ دُهْنٌ مُهَرَاقٌ -
فلذلك أحبّتكَ العذارى. *(نشيد الإنشاد 1: 1 - 2)*

من هو الفتى، ومن هي الفتاة، ومن تلك المجموعة من الفتيات اللواتي يأتي الكلام عليهنَّ مراراً؟ تشتمل قصائد **نشيد الإنشاد** على قصيدة مكرَّسةٍ لعرس الملك سليمان، وهي تشير إلى سليمان، وتبدأ بالقول:«نشيد الأناشيد لسليمان». غير أنّ الفتى لايبدو، في معظم الأحيان، كما يبدو الأمير، ولا الفتاة تبدو كما تبدو الأميرة.

أنا وردةُ الشَّارُونِ،
وسوسنةُ الأودية.

كالسَّوسَنَةِ بين الشوك
كذلك خليلتي بين البنات.

كالتُّفاحةِ في أشجار الغابة،
كذلك حبيبي بين البنين.
قد اشتهيتُ فجلستُ في ظلّه،
وثَمَرُهُ حلوٌ في حَلْقِي *(2: 1 - 3)*

هذه القصائد تفصلها هوّة واسعة عن الجوّ في **سفر أيوب** وهي تَبْعَثُ جوّها الخاص بفعالية أكبر لكونها تمسّ كلّ رجل وكل امرأة يعيشان الحبّ وليس ملكاً وملكة وحسب.

ونشيد الإنشاد لايذكر الله مطلقاً ولايشير بأيّ حال إلى التقاليد الدينية الإسرائيلية أو إلى أية تقاليد دينية من أيّ نوع. وهذا مادفع البعض قديماً إلى القول بأن **نشيد الإنشاد** لاينتمي إلى **الكتاب المقدّس**. وقد أورث هؤلاء هذا الرأي لغيرهم ممّن ركّزوا على ذِكر سليمان ووجدوا في القصائد مجازاً للحبّ بين الربّ وإسرائيل. أمّا نقّاد التاريخ المعاصرون فيُجمعون على اعتبار **نشيد الإنشاد** قصيدة حبّ دنيوية أو بشرية؛ قصائد غنائية عن الحب البشري لامجازاً للحبّ الإلهي. غير أننا حين نقرأ هذه القصائد بوصفها جزءاً من قراءة **التّنَخ**، فإنها لابدَّ أن تذكّرنا بالقصيدتين الغنائيتين الوحيدتين عن الحبّ اللتين وردتا قبل **نشيد الإنشاد**، وهما مشهدان متخيَّلان من مشاهد المصالحة مشتعلان حماسة وغيرة برغم الجراح، يردان في **أشعيا وهوشع**:

وقد دعاكِ الربُّ
كامرأةٍ مهجورةٍ مكروبة الروح
وكزوجة الصِّباء إذا استُرذِلَتْ،
قال الربُّ.
هُنَيهَةً هَجَرْتُكِ،
وبمَرَاحِم عظيمةٍ أَضُمُّكِ.
في سَوْرَةِ غَضَبٍ
حَجَبْتُ وجهي عنكِ لحظةً،
وبرأفةٍ أبديةٍ أَرْحَمُكِ؟
قال فاديكِ، الربُّ. (أشعيا 54: 6 - 8)

لذا، هآءنذا أتملّقها،
وآتي بها إلى التبريّة،
وأخاطبُ قلبها.
وأُعطيها كُرُومَهَا من هناك،
ووادي عَكُورَ [الألم] باباً للرجاء.
فتغنّي هناكَ كما في أيام صِبَاها،
وفي يوم صعودها من أرض مصر. (هوشع 2: 14 - 15)

لايقارن كلٌّ من **أشعيا** وهوشع إسرائيل والرب بعاشقين شابين بل بزوجين كهلين اغترب

واحدهما عن الآخر على نحوٍ مؤلم ومُزْهِق يجدان طريقهما للعودة إلى حبّ صباهما. ومع أنّ بوناً شاسعاً يفصل هذا عن الحبّ الفائر في **نشيد الإنشاد،** إلا أننا لانجد في شعر **التَنَخ** كلّه مايداني **نشيد الإنشاد** سوى هاتين القصيدتين الغنائيتين اللتين تنشدان المصالحة. والقارئ الذي لاحظ بزوغ الحنان في شخصيّة الربّ ثم رأى تلك الخصلة تُنسى أو تُتْرَك لدى أنبياء مابعد السبي، وكذلك في **المزامير،** و**الأمثال،** و**أيوب،** لابدّ أن يتذكرها مع **نشيد الإنشاد.** ألا يتذكّر الزوجان الكهلان الحبّ لمرأى زوجين فتيّين؟

لقد أمر الربّ هوشع بأن يتّخذ له زوجةً امرأة زِنىً أو بغياً بحيث يأتي الأولاد الذين تنجبهم أولاد زنى لايمكن القول بثقةٍ إنّهم أولاده. وتلد له ثلاثة أولاد، يُعطى كلٌّ منهم إسماً رمزياً، فاسم الثالث، مثلاً، **لوعمّي،** أي «ليس بشعبي، فإنكم لستم بشعبي ولا أنا لكم» (هوشع 1: 9). لكن الله في مشهد المصالحة المتخيَّل يقبل لوعميّ ابناً له (ربما كما قبل هوشع ابن البغي في الواقع):

وأقولُ لليسَ بشعبي [لو عمّي]: «أنت شعبي»،

وهو يقول: «أنت إلهي». (هوشع 2: 23)

ولو أنّ هذا المشهد تمَّ تلحينه موسيقياً، لاحتاج ذلك إلى مؤلِّف مثل أرنولد شوينبرغ الذي لحّن «Transfigured Night»، وهو تأليف موسيقيّ يترجم إلى لغة الموسيقا قصيدة الشاعر الألماني ريتشارد ديمل. ففي هذه القصيدة تعترف امرأة شديدة الاضطراب لعاشقها أنها حامل من رجل آخر فيقول لها:

لاتدعي الطفل الذي تحملينه

يُثقِل على روحك.

آه انظري! إلى صفاء هذا الكون المتلألئ

كلُّ هذا الألق مجتمعٌ هنا.

سنعبر معاً بحراً متجمّداً،

لكننا سندفئه بحرارتنا،

الحرارة التي ستشّعُ منكِ إليّ، ومني إليكِ،

وطفل الغريب لن يعود غريباً. هو طفلك

وستحملين به الآن منّي، ولي. هو طفلنا

للبهاء الذي أيقظْتِهِ فيّ

وللطفل الذي خلقتهِ فيّ.

يضمُّ حقويها المتينين،

وفي الهواء تتحدّ أنفاسهما،
بشريان يغذّان السير في الليل المؤتلق السامق

إنّ اللحظة التي «تُقَال» فيها هذه الكلمات من موسيقا شوينبرغ، حين تخلي القوة المكان للحنان، والهياج للهدوء والسكينة، هي لحظة من بين أرفع اللحظات الموسيقية في القرن العشرين، وهي لحظة تحوّل يبدو أنَّ **أشعيا** و**هوشع** يصلان إليها. غير أنَّ تلك اللحظة تبدو منسيّة لدى أنبياء مابعد السبي. أم أن شيئاً في **المزامير**، أو **الأمثال**، أو **أيوب** يحلّ محلّها؟

يمكن لـ **سفر أيوب** أن يتحول إلى سفرٍ عن الحبّ بين أيوب والله بضربٍ من التجريد الصوفي وخلافه. صحيحٌ أنَّ كلمة **حبّ** لاتَرِدُ في هذا السفر، لكنَّ الشيطان، بإغواء الربّ ودفعه إلى مطالبة أيوب بأن يعبده دون مقابل، وبدفع أيوب إلى إثبات أنه يتّقي الله مجاناً، يعرّي العلاقة بين الله وواحدٍ من البشر ويكشفها بشكلها النقي. فلو لم يكن أيوب يرى في الله قيمةً بذاته ولذاته، أكان يمكن له أن يقول، حين فقد كلّ شيء ودعته امرأته إلى التجديف على الله والموت، «إنّما كَلاَمَكِ كلامُ إحدى السفيهات! أَنَقْبَلُ الخير من الله ولانقبل منه الشرّ؟» (أيوب 2: 10). ولو لم يكن الله يرى في أيوب قيمةً بذاته ولذاته وليس مجرّد «مدالية» يُريها للشيطان، فلماذا لم يحلّ نفسه من أيوب حينما شرع هذا الأخير بإلقاء خطبه المزعجة التي لاتليق؟

لقد قارنا الربّ في **أشعيا الثاني** بزوجٍ محزون لامرأة أساء إليها وهجرها. أما في **سفر أيوب** فهو أشبه بزوج امرأة تتلو قائمةَ بنود يمكن لأي هيئة محلّفين أن تعتبرها أسساً كافية للطلاق، وذلك في الوقت الذي تؤكّد فيه هذه المرأة على إخلاصها وعلى فضائل زوجها. وبردّه على **الصوت** القادم من **العاصفة**، فإنّ أيوب يطلّق الربّ؛ فهو حين يُضطر للاختيار بين العدالة والله، يختار العدالة، وهو اختيار يقتنع الربّ أخيراً أنه الاختيار الصائب. والمصالحة الختامية في **سفر أيوب** تعكس هذه السيرورة، فأيوب يتزوّد، من جديد، بكثير من الأسباب الخارجية لاتّقاء /حبّ الربّ. لكننا لو أمكن لنا قراءة **سفر أيوب** بهذه الطريقة الغريبة بوصفه ملهاةً (كوميديا)، قصة حبّ لها تنويعها الخاص على النهاية السعيدة، فمن المؤكد أنه لن يبدو قصة حبّ تشتمل على قدر كبير من الحنان والمتعة. فهو لايقتفي الآثار التي خلّفها **هوشع** و**أشعيا** ولايستعيد لغتهما أو يعيد إلى الأذهان ماينطويان عليه من وعد خصب وغنّي.

أما **نشيد الإنشاد** فيفعل كلّ ذلك. ونحن إذْ نسلّم مع الشّراح المحدثين أن هذا السفر هو قصيدة حبّ دنيوية، نرى مع ذلك أنَّ من السهل أن نتخيّل مقدار الرغبة التي لعلّها اجتمعت لدى محرّر قديم في أن يكون هذا السفر شيئاً أكثر من ذلك وفي أن يضمّه ويتبناه لعدم وجود أيّة قصيدة حبّ دينية أخرى بأصالته. غير أنّ **نشيد الإنشاد** لايمكن إلّا أن يخيّب مثل هذا الأمل. فلاشكّ أنّ من الممكن وضع مجموعة مامن قصائد الحبّ الدنيوية بحيث تفيد التعبير عن علاقة الحب بين الربّ وإسرائيل تعبيراً مجازياً، لكن هذه المجموعة المحددة من قصائد الحبّ ليست المجموعة المناسبة. فعلاقة الله بإسرائيل حَمَلَتْ قَدْراً كبيراً من الآلام لكلا الطرفين. وقصائد الحبّ يمكن أن تسكّن الألم، لكن **نشيد الإنشاد** لايحتاج إلى مثل هذا التسكين. فالألم يمكن أن يحلّ

يوماً بهذين العاشقين الفتيين اللذين ينشدان هذه القصائد، لكنه لم يصل بعد. والمقطع الوحيد الذي يبدو وكأنه يدعو القارئ إلى قراءته قراءةً رمزيةً، نظراً لما فيه من بعض الغموض ولتكرّره مرّاتٍ عدّة، هو في الحقيقة مقطع قد يكون من الخطأ المضحك أن يُسْتَعْمَل استعمالاً مجازياً:

أُحَلِّفكن، يا بنات أورشليم،
بالظباء وبأيائل الحقول:
ألّا تُيَقِّظْنَ ولاتُنَبِّهْنَ الحبيب
حتى يشاء(*).

إن الصورة الأساسية لخوف إسرائيل من أن يكون الرب قد هجرها أو أنّه لن يعود إلى دعمها ومؤازرتها، بصرف النظر عن الأسباب، هي صورة النوم: «انتبه؛ مابالك نائماً، أيها السيّد؟» (مزامير 43: 23). وبالمقابل، فإن اللغة الأساسية للمصالحة والبدايات الجديدة، وخاصةً في **أشعيا الثاني**، هي «استيقظ! استيقظ!» ومع أنَّ **نشيد الإنشاد** ليس مكتوباً وفقاً لهذه المعايير أو الأعراف، إلا أنّه لايستطيع أن يفلت منها تماماً. إنّ جزءاً من سحر هذا السفر يأتي بلا ريب من كونه مغتسلاً ليس بالحبّ وحده بل بالرفاهية أيضاً وبالأمان الذي توفّره حديقة سريّة عظيمة، وأي أمانٍ يمكن أن يكون أعظم وأعمق من أمان النوم الذي يحرسه الحبيب ويحميه؟ غير أنّ الإلماعات التي سَبَقَ أن رأيناها إلى الجماعة اليهودية المتشكّلة حديثاً في أورشليم أعطتنا إشارة ودليلاً واضحين على حالةٍ معاكسة لهذا الأمان وهذا الرفاه، حيث تخيّم الفاقة، والمرارة، والقلق المترقب الذي لاينتهي. فإذا ماكانت العذراء هي صهيون والفتى هو الله، فإنها لاتستطيع، في هذه اللحظة بالذات، أن تدعوه إلى النوم أو تدعه ينام. و**نشيد الإنشاد** ليس مجازاً ولايمكنه أن يكون كذلك.

وفي الوقت ذاته، فإنَّ الله إذا ماكان الآن غائباً عن **التَنَخ**، فذلك ليس لأنه غادر خشبة المسرح على نحوٍ واضح. ونحن لم نسمع أيّ إعلان عن اعتزاله وتقاعده. لم يغادر إلى السماء بعد أن أطلق بَرَكَتَه الأخيرة على إسرائيل. وإذا ماكانت خطبته من العاصفة مشيئته الأخيرة ووصيته حقّاً، فإننا لانستطيع أن نعلم ذلك علم اليقين إلا بعد أن يمرّ مزيد من الزمن الأدبي. **فهو** لم يُشِر إلى أنها خطبته الأخيرة حين ألقاها، لكن صمته يبدأ بإلقاء ثقله علينا منذ هذه اللحظة الباكرة. إنَّ سحر القصائد يمكن أن يصرفنا عن هذا الانشغال بخلفية المسرح، لكن هذا الانشغال يمكن أن يصرفنا أيضاً عن سحر القصائد؛ فثمة أسئلة لابدّ من طرحها: **أين الربّ؟ ماالذي حدث؟**

(*) ـ الترجمة هنا مأخوذة من الكتاب المقدّس الصادر عن جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة.

المُتَفَرِج

«رَجِعَتْ إلى شعبها وآلهتها»

راعـوت

مايلي **نشيد الإنشاد** في الناموس اليهودي هو سفر آخر عن الحبّ والزواج، **سِفْرُ راعوت**، ومع أنّ هذا السفر يشير إلى الربّ بما يكفي من التُقى في مواضع عديدة، ناسباً إلى تدخّله كَلاً من الخير والشرّ، فإنّه يقدّم تعليقاً غير مباشر، لكنه يأتي كالصدمة، على الكيفية التي يتمّ بها الشعور بحضور الربّ عندما تشير إسرائيلية مخلصة وبريئة بعبادة إله زائف، وذلك لأول وآخر مرّة في **التنخ**. ومع أنّ السياق هنا أكثر من كافٍ لجعل هذه الإشارة أو هذا الاقتراح حكيماً وحصيفاً في المقام الأول فلا يبدو ارتداداً إلا في المقام الثاني وحسب، إلا أنّ مايُفْتَرَض افتراضاً دون أن يُقَال لدى إطلاق هذه الإشارة يبقى ذا أهمية عظيمة إذْ أننا لانجد شعوراً بأنّ ثمة حاجة للتوقّف والتساؤل عمّا إذا كان الربّ سَيُهَانُ لمثل هذا الاقتراح أو النصيحة. فالأمر متروك بين يديّ البشر المعنيين.

يصدر هذا الاقتراح بعبادة آلهةٍ غريبة عن نُعْمِي الإسرائيلية إلى كنّتها الموآبية الأرملة راعوت. ونعمي أيضاً أرملة مات زوجها أَلِيمَلِك، ثم مات ابناها أيضاً. وكانت المجاعة في إسرائيل قد دفعت هذه العائلة إلى أرض موآب، حيث تزوج ابناها امرأتين موآبيتين، اسم الأولى عُرْفَةَ واسم الأخرى راعوت. وتسمع نعمي الآن أنّ الجوع قد انتهى في إسرائيل، فتُعِدُّ العدّة للرجوع إلى بيتها في بيت لحم. وتلحُّ نعمي على كنّتيها لكي تبقيان في أرضهما وتجدان لهما زوجين جديدين في مؤآب: «انصرفا، أنتما، وارجعا كلّ واحدةٍ إلى بيت أمها»، لكنهما تبكيان وتلحّان على الذهاب معها، فتكرر نعمي مشورتها، وتوافق عرفة بعد لأيٍ على البقاء. وهنا تقول نعمي لراعوت: «هذه سِلْفَتُكِ قد رجعت إلى شعبها وآلهتها. فارجعي أنتِ على أثر سلفتك» (راعوث 1: 15). وهذا الاقتراح لايبدو غريباً صادماً في السياق الذي يأتي به، إلا أنّ ذلك ليس سوى طريقة أخرى للقول بأن السياق قد تغيّر. فهذا السفر يوضع إسمياً «في أيام حكم القضاة»، وهذه الحقبة هي حقبة حرب دامية بين موآب وإسرائيل، ماكان يمكن فيها لإسرائيلي أن يفكّر بالتشجيع على عبادة كيموش، الإله الموآبي، أو يقترح مثل هذا الأمر على أيّ شخص سبق له أن عبد الربّ. غير أنّ أحداث **سفر راعوت** لا تُوضَعُ في تلك الحقبة البعيدة إلّا إسمياً. فموضعه في الناموس، وزمنه الأدبي، يجعل **سفر راعوت** سفراً لاحقاً لهذه الحقبة يأتي بعدها بزمن طويل، بعد صعود الملكية وانهيارها، وبعد السبي والعودة. والحقيقة أنّ **سفر راعوت** يدور حول العلاقات بين اليهود والموآبيين بعد قيام الجماعة اليهودية في أورشليم مرّة أخرى.

لم يكن الموآبيين يهوداً، ولعلهم كانوا يتكلّمون العبرية، وقد فهم اليهود بحقّ أنهم شعب تربطه بهم قرابة وثيقة. ومؤلّف السفر يُلْمِعُ (ويُلْمِع باستحسان) إلى علاقات تحمّل متبادل بل

ومساندة متبادلة بين الأمّتين. لكن الربّ لايتراجع أبداً عن معارضته الصارمة لهذا الضرب من التحمّل والاختلاط. وهذا مافرض على مؤلّف السفر بالضرورة أن يشير إلى أنّ الربّ خامل بلا فعالية أو نشاط في هذه الفترة بحيث لاتعود ثمة حاجة للخوف منه عندما يُطَاح برغباته فلا تُؤخذ بالحسبان.

وبعد عودة نعمي وراعوت إلى بيت لحم، فإنّ نعمي تطلب من كنّتها أن تمارس نوعاً من الإغواء اللطيف حيال بُوعَز، قريب زوج نعمي وصاحب ثروة وبأس. وفي إحدى الليالي بعد انتهاء الحصاد، وكان بوعز قد شرب احتفالاً، تمضي راعوت سراً إلى طرف الدّريس، حيث كان راقداً، وتفعل كماأمرتها نعمي، فتكشف «رجليه»، وهذا تعبير لطيف عن أعضائه التناسلية. ويستيقظ الرجل، وتسأله قائلةً «ابسُطْ ذيلَ ثوبكَ على أمَتِكَ»، قاصدةً أن يُشفق عليها ويتزوجها. والكاتب يبطئ السرد ببراعة عند هذه النقطة، إلا أنّ بوعز وراعوت يتزوجان في النهاية، ويقال لنا أن من بين ذريتهما كان الملك داود (الذي نجد دلائل أخرى على كونه سليل الموآبيين جزئياً). والحقيقة أنّ هذه القصة تُحكى بعاطفةٍ كبيرة ورهافة شديدة وتنتهي بنساء بيت لحم وهُنَّ يعزين خاتمتها السعيدة إلى الربّ، ولكن مع أكثر من إيماءة إلى راعوت نفسها:

فقالت النساء لنعمي [بعد أن ولدت راعوت ولداً من بوعز]: «تبارك الربُّ، الذي لم يُعْدِمْكِ اليوم وليّاً يُذْكَر اسمه في إسرائيل! ويكون لكِ جَبْرَ قلبٍ وعَوْلاً لشيبتكِ؛ لأنَّ كنّتك التي أحبّتكِ قد وَلَدَتْهُ، وهي خيرٌ لكِ من سبعة بنين. *(راعوت 4: 14 ـ 15).*

يُقيم **سفر راعوت** تعارضاً حادّاً مع **نشيد الإنشاد**. فإذا ماكانت مصاعب الزواج التي يقفز فوقها **نشيد الإنشاد** بصمتٍ تشتمل، من بين أشياء أخرى، على الفقر، والعقم، وموت أفراد العائلة، والقرابة القائمة على الزواج، فإن من الممكن إذاً قراءة **راعوت** بوصفه سفراً يدور حول هذه المصاعب، التي تتم تلبيتها والتغلّب عليها جميعاً بيدي هذا الكاتب، الذي ينتصر لديه الحبّ بين النساء على كلّ هذه المصاعب، متخطياً الحدود بين الأمم وبين الأجيال. إنّ الإخلاص الصرف الذي يتجلّى في قول راعوتٍ لنعمي: **«لاتُلحّي عليَّ أنْ أتركَكِ، وأرجع عنك. فإنّي حيثما ذهبتِ، أذهب؛ وحيثما بِتِّ، أَبِتُ؛ شعبك شعبي، وإلهك إلهي»** (1: 16) هو إخلاص شهير حقّاً ومقنع تماماً. كما يشتمل **سفر راعوت** أيضاً على تلك السمة الأُنثوية المميّزة من الواقعية التي رأيناها في مواضع من **الأمثال**، أي ذلك الموقف اللاذع الحاد حيال الرجال ومايمكن ومالايمكن الاعتماد عليهم في القيام به. ويكاد **سفر راعوت** أن يكون السفر الوحيد الذي يحكي في **الكتاب المقدّس** عن نساء واسعات الحيلة وعلاقتهن مع بعضهنَّ بعضاً. والنساء يلعبن هنا جميع الأدوار الرئيسة وهُنّ اللواتي يباشرن الأفعال الرئيسة ويبادرن إليها. أما بوعز فهو ممثّل مساعد في القصة، وهو رجل صالح، لكنه لايستطيع القيام بالعمل الصائب وحده دون مساعدة، ونعمي ـ التي ترسل راعوت في حلكة الليل ـ تعلم تماماً أية مساعدة هي التي ستتم العمل البارع. والحقيقة أنّ أمر الرجال في **سفر راعوت** يقتصر في الغالب على الموت، تاركين للنساء أن يتغلّبنَ على مشاكلهن ومصاعبهن بأنفسهن؛ والتهليل الذي تطلقه نساء بيت لحم ويمدحن فيه راعوت

الكنّة لأنها «خيرٌ من سبعة بنين» (وهو مديح مماثل لمديح ألقانة لحنّة في **صموئيل الأول** 1: 8) ليس مجرد بلاغة أبداً: فالحذاء على قدّ مقاس القدم ويلائمها، والنساء ينتعلنه مع شيء من التباهي والتأنّق البلاغي.

أمّا بالنسبة للرب، أو بالأحرى بالنسبة لحساسياته التقليدية، فإنَّ **سفر راعوث**، إذا ماكان يرسم معالم هذه الحساسيات بأيّ حال من الأحوال، فإنّما يشير إلى تغيّر وحسب في هذه الحساسيات. وهذا التغيّر ينطوي عليه إلماع السفر إلى المرأة الغفل التي كانت أم الموآبيين جميعاً. فلدى دمار سدوم، لم يبق على قيد الحياة سوى لوط، وزوجته، وابنتيه. وبوفاة جميع رجال سدوم، لم يبق لبنتي لوط مَنْ يتزوجان منه، فَتُسْكِرَان أباهما بالشراب، وتضطجعان معه، و

> *حَمَلَتِ ابنتا لوط من أبيهما. وولدت الكبرى ابناً وسمَّته موآب، وهو أبو الموآبيين إلى اليوم. والصغرى أيضاً ولدت ابناً، وسمَّته بَنْعَمِّي، وهو أبو بني عَمُّون إلى اليوم.*
> *(تكوين 19: 36 - 37).*

وبالطبع، فإن بوعز ليس والد راعوث، وإنما مجرد قريب لحميها. وهي لاتُسْكِره، وإنما تذهب إليه بعد أن يكون قد شرب. ولو أخذنا القصة كما هي مكتوبة، فإنّ بوعز لايضطجع معها في تلك الليلة، بعد أن تكشف أعضاءه التناسلية، بل يحدث ذلك بعد زواجهما، وهو زواج لايُعْقَد إلا بعد إيلاء عدد من الملكياتماينبغي من اهتمام. غير أنَّ هذه الطبعة المهذّبة من إغواء أم جميع الموآبيين للوط تفيد في تحويل قصةٍ تحتفي بالكرامة، والإخلاص المتبادل، وروح المبادرة عند النساء عموماً إلى قصة تردّ إلى النساء الموآبيات على وجه التحديد منزلتهن ومكانتهن.

لدى تناولنا **سفر الأمثال**، لاحظنا أنّ النساء الغريبات الأجنبيات كُنَّ القناة التي جاءت عبرها معظم الثقافة الأجنبية إلى إسرائيل. ولابدّ أن الأمر كان كذلك بالنسبة للشعوب الأخرى أيضاً، نظراً لثقافة الحرب التي كانت تعامل نساء الأمّة المهزومة كملكية خاصة لها بينما تبيد رجالها. وهكذا كانت النساء حَمَلَةُ الثقافة عبر الحدود القومية نظراً لوضعهن هذا. ولاشكّ أن النساء كُنَّ في الغالب يتبنّين الثقافة التي يتزوّجن فيها، ولكن إلى أيّ حدٍّ تمكنت هذه النساء من أن يكُنَّ مُقْنِعاتٍ في ذلك الدور؟ إنّ القطعة الأخرى من التاريخ الإسرائيلي أو من السيرة البطولية الخارقة الإسرائيلية التي تُبْرِز النساء الموآبيات، بعد إغواء لوط، كانت طقوس القصف والعربدة سيئة الصيت المتعلقة ببعل فغور، حين نال فِنْحاس بن ألعازار بن هارون الكاهن حظوة الربّ لطعنه بالرمح رجلاً إسرائيلياً كان يفجر مع بغيٍّ - كاهنةٍ موآبية وقتله الإثنين بتلك الطعنة الواحدة من رمحه (العدد 25). وعلى العموم، فإن صورة المرأة الموآبية هي صورة وثنية، بغيّ، فاسقة تغوي الشيوخ.

إنّ مؤلّف **سفر راعوث** الذي يكاد أن يكون من المؤكّد أنه أنثى والتي يمكن أن تكون موآبية، تردّ على كلّ هذا باحتفائها بحبّ راعوث الطاهر لحماتها وإخلاصها الشديد لربّ إسرائيل وبالإشارة، أخيراً، إلى أنه ليس كلّ حبّ بين رجل كهل وامرأة فتية هو إغواء وفسوق. ولكن ماالذي يراه الله وماهو موقفه من كلّ هذا؟ إنَّ اليهود والموآبيين، الخاضعين كليهما للفرس بعد سقوط بابل، لم يكونا في وضع يتيح لهما إبادة واحدهما الآخر بل في وضعٍ كان يمكّنهما من

التزاوج فيما بينهما. ومن الواضح أنّ مؤلّفة.. **سفر راعوت** لاتعارض مثل هذا التزاوج. غير أنّ الربّ أيضاً كان واضحاً في رفض ذلك وفي اختلافه بالرأي مع مؤلّفة هذا السفر، وذلك في كلامه على لسان ملاخي، آخر الأنبياء:

لقد غَدَر يهوذا؛ وصُنِعَ رِجْسٌ في إسرائيل وفي أورشليم. لأنَّ يهوذا دنَّس قُدْسَ الربّ ـ الذي أَحَبَّهُ ـ وتزوّج بنت إلهٍ غريب. فسيستأصل الربُّ الإنسانَ الذي يصنعُ هذه، والساهر، والمجيب، من أخبية يعقوب والمُقرِّبَ تَقْدِمَةً لربّ الجنود. (ملاخي 2: 11 ـ 12).

في **سفر راعوت** يثير شعب بيت لحم الربّ ضد الربّ ويقارن الموآبية مع أعظم الأسماء بين نساء إسرائيل حين يقول هذا الشعب لبوعز يوم زواجه:

فَلْيَجْعَلِ الربُّ المرأةَ الداخلةَ بيتك كراحيل وليئة، اللتين بنتا بيتَ إسرائيل! فكُن صاحب قُدْرَةٍ في أَفْرَاتَةَ وأَقِمْ لكَ اسماً في بيت لحم! وليكن بيتك مثل بيت فارص الذي ولدته تامار ليهوذا ـ من النَّسل الذي يَرْزُقُكَ الربُّ من هذه الفتاة. (راعوت 4: 11 ـ 12).

إنهم يشيرون هنا صراحةً وبجرأةٍ إلى امرأة غير إسرائيلية أرملة أخرى، تامار، التي أغوت حماها، يهوذا، كي لاتبقى عقيماً دون ذريّة.

يمكن لنا، إذاً، أن نأخذ هذا الرسم هنا لشخصية الربّ، بوصفه إلهاً يصادق على الزواج البينيّ ويقرّه، كمرحلة جديدة في تطور شخصيته. ومايجعل هذه اللحظة لحظة جدّة وتبدّل في شخصية الله، فضلاً عن كونها لحظة جدّة وتبدّل بالنسبة لإسرائيل، هو أنها تبدو وكأنها تعيده إلى الكَرَم الشامل تجاه الخصوبة البشرية التي نمّ عليها أمره الافتتاحي «انمو واكثروا». فإذا ماكان هذا الكرم قد عاد، فمعنى ذلك أنّ الخالق قد ربح جولةً ضد المدِّمر في شخصية الله. غير أنّ مثل هذه القراءة تفرط في استغلال تقنيةٍ معينة مشروعة. ذلك أنّ من الممكن رسم معالم شخصية معينة من قِبَل شخصيات أخرى تتفاعل معها وبغياب هذه الشخصية. لكن **سفر راعوت** يفتقر إلى ذلك الرسم الوافر الغزير لشخصية الربّ الذي نجده في **سفر المزامير** أو في الخطب الطويلة المشبوبة في **سفر أيوب**. أو حتى في **سفر الأمثال**، ذلك النصّ الذي يجد للربّ دوراً جديداً واضحاً وقابلاً للتحديد، على الرغم من كل دنيويته وبعده عن الاهتمامات الخاصة بإسرائيل.

أما **سفر راعوت** فلا يصرف من الاهتمام بالربّ الإله سوى أقلّه. فاهتمامه الأشدّ هو بالتبدّل الطارئ على كرامة النساء واحترامهنّ المتبادل. فالسجال الأساسي حول احتشام النساء الأجنبيات واستقامة إيمانهنّ تتمّ ترجمته بشيء من الصعوبة إلى قول مفاده أن الله نفسه صار يبدي مزيداً من التحمل لهن والتسامح حيالهن. وسواء كان الرب الإله كذلك أم لا، فإنه يكاد أن يكون متبطّلاً عديم الأثر، كما تبيّن أحداث هذه القصة. فهو بين شخصيات **سفر راعوت** مجرّد متفرج. وثمّة نتائج جيدة ونتائج سيئة تُعزى إليه كما جرت العادة، وأمنيات طيبةٌ توجّه إليه، لكن هذه الإشارات، هذه الأقوال المعلنة، تبدو مجرد أمر شكلي أو صوريّ. فالربّ الإله لايقول شيئاً، كما لاحظنا من قبل؛ كما أنه لايفعل شيئاً أيضاً.

النّاسك

«التَحفتَ بِغَمام»

المراثي

لابدَّ أن كثيراً من مراسلي الصحف، وربما معظمهم، قد خاضوا تجربة حضور مؤتمر صحفي ليكتشفوا في النهاية أنّ صانع الأخبار ـ كالرئيس، مثلاً ـ لن يأتي. ولابدّ أن تركّز الطاقة وتبدّدها قبل مثل هذا الحدث، أو اللاحدث بالأحرى، وبعده يثقّفان من شهدوه ويعلّمانهم. ففي أية لحظةٍ تحديداً بدأ عدم وصول الرجل العظيم؟ وفي أية لحظة تمّ عدم وصوله واكتمل؟ في البداية، يحسّ المراقب باهتمام كبير، فعمّا قليل يحلّ الحضور محلّ الغياب الذي لايزال قائماً، كما يحسُّ بتركيز انفعالي وجسديّ على الموقع المُسَلَّطة عليه الأضواء وعدسات التصوير، الموقع الذي سيشغله الرئيس ما إنْ يأتي. ومن ثمّ... يحسّ بتبدّد هذه الطاقة ذاتها، وبالتململ المتزايد والفوضى التي تدبّ في صفوف الحشد، حيث التلفّتُ، ونصف النهوض، والتلويح باليدين، ثم ترتفع الأصوات أعلى من الهمس المهذّب الذي كان سائداً، وما إنْ يطول الأمر حتى يتحول التسرّب القليل إلى طوفان من المغادرين حين يتحول الحضور في الغياب إلى غياب في الحضور.

ثمّة جوّ انتقاليّ من هذا النوع يخيّم على الأسفار الستّة التي تلي **سفر أيوب** في الناموس اليهودي، وهي **نشيد الإنشاد، وراعوت، والمراثي، والجامعة، وأستير، ودانيال.** وبلغة المجاز، فإن **نشيد الإنشاد** هو زوجٌ من المراسلين اللذين تربطهما قصة حبّ فينسيان كل مايجري من حولهما؛ **وراعوت** هي قصة رائعة تحكيها امرأة أنيقة، سمراء، لاتزال جالسة، لامرأةٍ أخرى بينما تُبقي عيناً كسولةً على الباب الذي سيدخل منه الرئيس؛ **والجامعة** هو كاتب أعمدة صحفية كهل يظن نفسه «عميد» هذه المهنة ويستغلّ الفرصة لإلقاء خطبة بصوت مرتفع كثيراً وبمزاجٍ أراد له أن يكون ساخراً عيّاباً لكنه صدم كثيرين ممن اعتبروه مشوشاً مضطرباً ليس إلّا؛ **وأستير** هي مراسلة صحفية مشاكسة قليلاً تهتمّ بأن يتّخذ العاملون للتلفازِ أماكنهم أكثر مما تهتّم بأي شيء مما قاله الرئيس أو سيقوله؛ **ودانيال** راديكالي شاب منزعج ومتعكّر المزاج نظراً للإشاعة التي سرت بأنّ ثمّة صلة خاصة بينه وبين الرئيس.

كلّ ذلك مثير حقّاً. وقد أمكنك كتابة سفر عن كلّ واحد من هؤلاء المراسلين. ولكن، ماذا عن الرئيس؟ ماذا عن الشعب الذي لايزال مهتماً بما يمكن للرئيس أن يقوله، ولايزال يعتقد بأن ماسيفعله الرئيس أو سيمتنع عن فعله ذا أهمية هائلة؟

ولنتخيّل الآن أنّ **المراثي** بمثابة مراسل كالح الوجه وكئيب في الصفّ الأمامي، أوراقه في حجره، ومسجّله الصغير في جيبه، وغياب الرئيس يحزنه أكثر بكثير مما يزعجه أو يدفعه إلى الاهتمام بقضايا أخرى. إنه يقول لنفسه عن زملائه غير المبالين: **كيف يمكن لكم أن تأخذوا الأمر بهذه الخفّة؟ البلد يتفكك!**

المراثي هي مزامير مُصَغَّرة، طولها خمسة إصحاحات وحسب، وتتألّف من تفجّعاتٍ على

دمار أورشليم. أما نبرة التحدي التي نسمعها في بعض الأحيان في **سفر المزامير**، والتي تصبح نوعاً من الحرب بين الله وإنسان في **سفر أيوب**، فلا نسمعها هنا مطلقاً. والمؤلف، الذي يمكن أن ندعوه بـ **الرثّاء**، يضع الذنب على إسرائيل. فهو يلحّ على أنّ الربّ قد حذّر إسرائيل مراراً من عاقبة ارتدادها كأمّة. غير أنّ الأمّة ارتدّت. وكان الله عند كلمته:

قَدْ صَنَعَ الربّ ماقَصَدَهُ،
وحقّقِ القول
الذي أَوْعَدَ بهِ منذ أيام القِدَم؛
هَدَّم ولم يُشْفِق.
فأشْمَتَ بكِ العدوّ،
وأَعلى قَرْنَ مُضايِقِك. *(مراثي 2: 17)*

وترسم **المراثي** صورة **العبد المتألّم** في **أشعيا الثاني** جنباً إلى جنب مع لغة الشكوى التي تُذكّرُ بـ **سفر أيوب**. فالجملة الافتتاحية في **المراثي** 3 تسترجع «رَجُلَ الأوجاع» في **أشعيا** وبعده بقليل تأتي الإشارة إلى اهتراء لحم الكاتب وجلده لتسترجع **أيوب**:

أنا الرجل الذي رأى البؤس
بعصا غَضَبِهِ؛
قادني وسيّرني
في الظلمة ولم يكن نور؛
عليّ يمدُّ يده
ويعيدها النهار كلّه.
أَهْرَمَ لحمي وجلدي؛
وهشّم عظامي.
بَنَى عليّ واكتنفني.
بمرارةٍ ومشقّةٍ؛
أسكنني في الظلمات،
مثل الموتى من قديم.
سيّجَ عليّ حتى لاأخرج؛
وثقّل يدي.
إنه ولو صرخت واستغثت،
يصدّ صلاتي؛
سيّجَ عليّ طُرقي بالنّحيتِ،
وخرّبَ مسالكي. *(3: 1 - 9)*

بيد أنّ الأبيات الوسطى في هذه القصيدة الطويلة، التي تتتالى بترتيب أبجدي عبريّ، مع بيت لكلّ حرف أبجديّ، تقدّم تفسيراً واضحاً وقاسياً لما حدث وعلّته؛ فكلّ ذلك جزء من خطّة الرب، حتى بالنسبة للفرد المتألم:

خيرٌ أن يُنتَظَرَ خلاص الربّ
بسكوت.
خيرٌ للرجل أن يحمل النّير
في صَبائه؛
يجلس وحده ويسكت،
لأنّه وَضَعَهُ عليه.
يَجْعَلُ في التراب فَاهُ ـ
عسى أن يكون رجاء.
يَبْذُلُ خَدَّهُ لمن يلطمه؛
ويَشْبَعُ تَعْيِيراً.
لأنّ السيد لايُقصي
إلى الأبد،
فإنّه ولو أَعْنَتَ، يرحم
بحسب كَثْرَةِ رَأْفَتِهِ. (3: 26 ـ 32)

ومايستوقف في المراثي هو تلك المجاورة التي تُقيمها بين إحساسٍ معذَّب وموجع بالضياع وإقرارٍ لاتردد فيه أو إحجام بأنّ الخسارة مُسْتَحَقّة وبين مطالبة واثقة إلى حدّ اليأس بإدانة أولئك الذين كانوا السبب في هذا العقاب المُسْتَحَقّ:

إجزِهِم مكافأة، يا ربّ،
بحسب أعمال أيديهم.
إجعلْ على قلوبهم غشاوةً؛
ولتَحِلّ بهم لَعنَتُكَ!
أُطْرُدْهُمْ بغضبكَ وأَبِدْهُمْ
من تحتِ سماواتِ الربِّ! (3: 64 ـ 66)

فعلى الرغم من أن الله جعل إثمهم أداةً بيده، إلا أنّ هذا الإثم يظلُّ إثماً.

على الصعيد النفسي، لايزال كاتب المراثي ممتلئاً بالربّ، ولايزال مهتّماً بعمق بالإشكالية التقليدية المتعلّقة بإثم إسرائيل والمصالحة، ولايزال، على الرغم من الألم كلّه، يرفض أن ييأس من مجيء تدخل الله الحاسم. وثمّة سلامة في هذا الموقف فضلاً عن سورة الانفعال. فالكاتب يرفض أن يتألم وحسب؛ وإنما يلحّ على الألم بوصفه يهودياً. ومايحدث لايحدث وحسب؛ وإنما هو جميعاً جزء من إجراء غير

منظور. ولكي يجعل الكاتب الأمر على هذا النحو، كان لابدّ له أن يجعله نتيجةً لآثامه وآثام أمّته. وبذا يستطيع أن يؤمن أنّ الرب يمكنه أن يضع حدّاً له وسيفعل، على الرغم من أنه يخاطب الربّ قائلاً:

قد التحَفتَ بالغضب وطردتنا،
قتلتَ ولم تُشفِق.
اِلتحَفتَ بغمام،
لئلّا تَبلُغَ الصلاةُ. (3: 43 - 44)

ولسوء الحظّ، فإنّ هنالك ضرباً آخر من الانفعال الذي يلتقطه قارئُ التنخ الذي يصل إلى **المراثي**. فهذا السفر، بما يتركه من انطباع مؤلم، حيّ ومباشر، يُعْلِن أنه قِيلَ بعد سقوط أورشليم وقبل العودة. وبعبارة أخرى، فإنّ كاتبه يواجه، في زمن كتابته المُفْتَرَض، أثر الصدمة الكامل لدمار المدينة ووقوع الأمّة في الأسر واضطهادها. غير أنَّ رعب تلك الفترة يُشْرِق عليه الأمل بعودةٍ عظيمة. وهاهي تلك العودة قد تمّت الآن، لكن كثيراً مما رثاه الكاتب لايزال قائماً، للأسف، بما في ذلك الخضوع، والفاقة، والإحساس المؤلم بالضياع، وذلك بشهادة أنبياء مابعد السبي. ويعلم القارئ، في حين يبدو أنَّ كاتب **المراثي** لايعلم، أن أورشليم كان بمقدورها أن تقول، حتى بعد العودة:

عبيدٌ تسلّطوا علينا،
وليس من يخلّصنا من أيديهم.
بأنفسنا نكتسبُ خبزنا،
هاربين من السيف في البريّة.
جلدنا كتنورٍ،
احترق من سموم الجوع. (5: 8 - 10)

وذلك العلم يدفع مسألة صمت الربّ إلى المقدمة مرّة أخرى ويزرع البلبلة في التركيبة الجديدة التي بدت ناجزةً في **سفر المزامير** حتى ولو أنّ **سفر أيوب** لم يزرع فيها هذه البلبلة بطريقةٍ أخرى.

ففي **المزامير**، كانت نادرة مثل هذه اللغة التي يستخدمها كاتب **المراثي** حيال حال الأمّة المحزن، وإن لم تكن غائبة تماماً. فربّ السماوات الجميلة والشريعة العجيبة كان قد أضحى رفيق الروح والأساس المتين لخير العائلة وسعادتها. أمّا خلفية تأمّل **التوراة/ الحكمة** فصارت على نحوٍ متزايدٍ روعة الطبيعة وليس مجد التاريخ الإسرائيلي. وقُبَالة تلك الخلفية بدت الاهتمامات الشخصية والعائلية وقد حلّت إلى حدّ بعيد محلّ الأمل السابق بتبرئةٍ حقيقية وجماعية للأمة كلّها. وهذا يعني ضمناً أنّ شروط الحياة اليهودية على الجانب القريب من أيّ تغيّرٍ رئيس مثل هذا التغير كانت محتملةً تُمْكِنُ إطاقتها. أما كاتب **المراثي**، بالمقابل، فلا تبدو له محتملةً أبداً. وبصرف النظر عمَّنْ هو المصيب هنا، فإن الربّ يواصل صمته؛ فلا يبدو وشيكاً أي ردّ أو جواب آخر، أو أفضل. ولو عدنا إلى مقارنتنا الدنيوية، في القاعة حيث ينبغي أن ينعقد المؤتمر الرئاسي الصحفي، فإنهم الآن يوضّبون الكراسي ويطوون الرايات، وهم حذرون من أن يزعجوا المراسل الأخير، الجادّ، الذي لايزال في مقعده، المراسل الجالس بهدوء بالغ وعلى نحوٍ قويم، وأوراقه في حجره وقلمه في يده، رافضاً أن يتخلّى عن أمله، رافضاً أن يسمع الصمت.

الأُحجية

«مَنْ يقدر على تقويم ماقد عوّجه؟»

الجامعة

كلمة **الجامعة**، ekklesiastes باليونانية، هي ترجمة للكلمة العبرية qohelet، وتعني شيئاً قريباً من «عضو جمعية تشريعية» أو «الجامع» ويمكن أن تشير إما إلى بشر مجتمعين أو إلى أقوالٍ مجموعةٍ في كتاب. ومثل **سفر الأمثال**، فإنَّ **سفر الجامعة** يحتوي على كلٍّ من خُطَبٍ طويلة وأقوالٍ مُقْتَضَبة؛ وهو، مثل **الأمثال**، يقدّم أقوالاً تطال عدداً لاينتهي من القضايا ومن كلا جانبيها. وهي تشبه الحكمة الشعبية في ابتعادها عن النسقية وفي تناقضاتها الذاتية. فنحن نجد القول الواحد ونقيضه في آن معاً، ومقابل كلّ قول يفيد «النظر قبل الإقدام» ثمّة قول يفيد «التردد يعني النهاية». ومن هذا مايقوله **الجامعة** في 3: 19 ـ 21:

لأنّ مايحدث لبني البشر هو يحدث للبهيمة، وللفريقين حادثةٌ واحدة: كما تموت هي يموتُ هو، ولكليهما روحٌ واحد؛ فليس للإنسان فضلٌ على البهيمة، لأنّ كليهما باطل. كلاهما يذهبان إلى مكان واحد؛ كان كلاهما من التراب وكلاهما يعودان إلى التراب. من يرى روحَ بني البشر الذي يصعد إلى العلاء وروح البهيمة الذي ينزل إلى أسفل إلى الأرض؟

أما في 12: 7، فنجده يقول في خاتمة قصيدة سوداوية حول تلف الشيخوخة:

فيعود التراب إلى الأرض
حيث كان،
ويعود الروح إلى الله
الذي وَهَبَهُ.

وبخصوص المشورة العملية المتعلقة بالكيفية التي ينبغي عيش الحياة وفقاً لها، فإننا نجد **الجامعة** منقسماً أيضاً. فهو في المقتطف التالي يتوصل إلى استنتاج عملي يقول:

فرأيتُ أنّه لاشيء خيرٌ من أنْ يفرح الإنسان بأعماله، إذْ ذلك حظّه. لأنّه مَنْ يؤتيه علم ما سيكون فيما بعد؟ *(جامعة 3: 22).*

غير أنّه يقول في موضع آخر، متكلماً على محاولته أن يفرح بأعماله:

ثمّ التفَتُّ إلى جميع أعمالي التي عملت يداي، وإلى ماعانيت من التعب في عملها، فإذا الجميع باطل وكآبة الروح؛ ولافائدة في شيء تحت الشمس! ثمّ التفتُّ لأنظر في الحكمة والجنون والحماقة، وماذا يفعل الإنسان الذي يَعْقُبُ المَلِكَ غير ماقَدْ فُعِلَ آنفاً؟ *(2: 11 ـ 12).*

لكنَّ **الجامعة** ليس مجرّد فيلسوف متبجّح فارغ. وعدم الاتساق لديه ليس على وجه الدقّة ذاك الذي نجده في الحكمة الشعبية، التي هي دوماً متعلقة بموضوع أو غرض محدد وبحاجة إلى الاستكمال بالوضع المحدّد الذي ينطبق عليه جانب مامن جوانبها. ومن الأصوب القول إنّ **الجامعة** هو فيلسوف مبتدئ أو ساعٍ وراء الحكمة نظر بعين الشكّ والريبة إلى العديد من مساعي الإنسان العادية وراح ينظر بعين الشّك والريبة إلى الحكمة التقليدية ذاتها، دون أن يستثني ذلك النوع الخاص من الحكمة الذي يحاول التغلّب على النزعة الشكّية بالانسحاب إلى اهتمام شبه فلسفي أو فلسفي زائف يقتصر على عيش الحياة وحسب. صحيح أن ثمّة استقالة كاملة ومغرية في بعض خطب **الجامعة**، لكن حكمه على خطبه ذاتها هو أنها عديمة الجدوى ولاطائل من تحتها، وهو يرى أنه لايختلق كراهيته للحياة اختلاقاً أو يلفّقها تلفيقاً بقدر مايعبّر عنها تعبيراً في أغلب الأحيان. «فكرهتُ الحياةَ إذْ ساءني العمل الذي يُعْمَل تحت الشمس، لأنه كلّه باطلٌ وكآبة الروح» (2: 17).

أما بخصوص الله، ومع أن من الممكن وصف **الجامعة**، هنا أيضاً، بأنه يقف على طرفي نقيض في الوقت ذاته؛ إلا أنه يأخذ بتحدٍّ واضح لما يمكن أن ندعوه بالأسس الخفيّة للتوحيد اليهودي. ففكرة الثواب بوصفه عاقبة للفعل البشري ـ سواء كان ثواباً مرتبطاً بالعهد أو ثواباً للكدّ والاجتهاد ـ تضاربُ عليها جدّياً فكرةٌ شبه أفلاطونية مفادها المعرفة الإلهية الكليّة والمسبقة بسلسلةٍ من الأحداث المتكررة إلى مالانهاية:

وعَلِمْتُ أنّ كُلَّ مايعمل الله يدوم مدى الدهر:
لايُزَادُ عليه
ولايُنَقَّص منه ـ
وإنّما عَمِلَهُ الله ليخشوا أمامه.
ماكان قبلاً فهو الآن،
وماسيكون كان قبلاً:
يُعيدُ الله مامضى. ورأيتُ، أيضاً، تحت الشمس:
في موضع العدل جوراً.
وفي موضع البرّ نفاقاً.
فقلتُ في قلبي: «إنّ الصدّيق والمنافق كليهما يَدِينُهُما الله، هنا لكلّ غرض وقت». *(3: 14 ـ 17)*

وإذا ماكان هذا يبدو نوعاً من الجبرية، فينبغي أن نلاحظ أنّ للجبريّة عزاءاتها. ففي 9: 7، يقول **الجامعة**: «فاذهبْ، كُلْ خبزكَ بفرحٍ، واشربْ خمركَ بقلب طيب؛ لأن الله منذ زمان قد رضي عملك»(*).

(*) ـ الترجمة هنا من الكتاب المقدّس الصادر عن جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة.

وإذا ماكان إبرام الزمن أو عدم تكرره واحداً من الافتراضات المسبقة في إيمان **التنّخ** بالله، فإن اتصال الأجيال فيما بينها هو افتراضٌ آخر. فالذرّية الكثيرة تشكّل ثواباً ومكافأة في عيني كاتب **سفر التثنية**، وضروب الثواب الأخرى ـ وكذلك العقاب ـ التي تنزل على الذريّة هي لدى كلّ كتّاب الأسفار السابقة بمثابة ثواب ـ أو عقاب ـ ينزل على الذات. أما **الجامعة** فيحمل وجهة نظر أكثر حداثةً وفردانية، كي لانقول أكثر تحاملاً وتحيّزاً؛ فأنت لاتستطيع أن تأخذ معك شيئاً، وإذا ماتركته خلفك، فما النفع الذي تجنيه إذاً؟

شرٌّ رأيته تحت الشمس، وهو كثيرٌ بين الناس: إنسانٌ رزقه الله غنىً، وكنوزاً، ومجداً، فلم يكن لنفسه عَوَزٌ من كلّ مايشتهي، لكن الله لم يُبِحْهُ أن يأكل من ذلك؛ وإنّما يأكله غريب. هذا باطل وداء خبيث. إنْ وَلَدَ إنسانٌ مئةَ وَلَدٍ وعاش عمراً طويلاً وكَثُرَتْ أيام سِنِيهِ ولم تتمتّع نفسه بالخير ولم يوارَ في قبر، فأقول: إنّ السّقْطَ خيرٌ منه. *(6: 1 ـ 3).*

وفيما يتّصل بهذا، فإنّ رؤية **الجامعة** تقيم مقارنةً لافتةً مع رؤية **أيوب**، مردّدةً أصداء لغة **أيوب** في البداية لكنها لاتلبث أن تنحرف لتسير في اتجاهها الخاص المميّز:

عرياناً خرج من جوف أمّه وعرياناً يعود فيذهب كما أتى وليس في يده شيء من تعبه الذي تعبه بها. وهذا أيضاً شرٌ شديد؛ أنّه كما أتى، كذلك يذهب. فأيّة منفعةٍ له من أنّه تعب سُدىً؟ *(5: 14 ـ 15).*

إنّ قول أيوب الذي ابتدأ بـ «عرياناً خرجتُ من جوف أمي...» قد انتهى بـ «ليكن اسم الربّ مباركاً». أمّا قول **الجامعة** الذي يبدأ البداية ذاتها فلا ينتهي نفس النهاية.

لايبارك **الجامعة** الله ولايلعنه وإنّما يجده أبعد من الإدراك، لاتطاله المعرفة. وهو يفعل كلّ مابوسعه ليحصّن رهاناته ويحفظ لها خطّ الرجعة، بما في ذلك رهاناته على الحكمة والبرّ:

أُنظُرْ إلى عمل الله! كيف لايقدر أَحَدٌ أن يثقّفَ ما أَوّده(*). في يوم السرّاء كُنْ بسرور؛ وفي يوم الضرّاء، تأمّل: أنّ الله جعل هذه بإزاء تلك، لئلا يطّلع البشر على شيء مما يكون فيما بعد.

وهذا كلّه رأيتُه في أيام أباطيلي، صدّيقٍ يهلك في برّه، ومنافقٌ تطول أيامه في شرّه. لاتكنِ صديقاً بإفراطٍ، ولاتكن حكيماً فوق ماينبغي، لئلا تكون في وحشة. لاتكنِ منافقاً بإفراط، ولاتكن أحمق، لئلا تموت قبل ساعتك. يَحْسُنُ أن تتّخذ هذا وأيضاً أنْ لاتكفّ يدك عن ذاك، فإنّ من يخشى الله يجتنب التطرّف فيهما. *(7: 13 ـ 18).*

هنا، أيضاً، يقيم **الجامعة** مقارنةً مثقّفةً مع **أيوب**، الذي قال لزوجته: «أنقبل الخير من الله

(*) ـ في ترجمة جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة: «مَنْ يقدر على تقويم ماقد عوّجه».

ولانقبل الشرّ منه؟» (أيوب 2: 10) إلا أنه يمضي لـ «يطّلع على شيء مما يكون فيما بعد». فالفكرة الفضيحة التي مفادها أن الله صديق وعدوّ، خالق ومدمّر على السواء، تُقَدَّم هنا عَرَضاً، بوصفها نوعاً من الحسّ السليم المشترك اللاهوتي العادي، الأمر الذي تشير إليه بعض الترجمات مقتفيةً خطى الشارح القروسطي راشي. فاللغة العبرية ملتبسة. والكلمات التي تُتَرْجم هنا بـ «لئلا يطّلع البشر على شيء مما يكون فيما بعد» تُتَرْجَم في أماكن أخرى بـ «لئلا نأخذ شيئاً بداهةً» وعند راشي «لئلا يجد البشر فيه عيباً». وقراءة راشي هي في الوقت ذاته أكثر تُقى وأكثر جرأة من أيّ من القراءتين الأخريين.

إنّ نصيحة **الجامعة** - كُنْ صالحاً ولكن دون إفراط، وفطناً ولكن دون زيادة - هي الحسّ السليم المشترك الأخلاقي الذي يستمدّه من حسّه السليم المشترك اللاهوتي. والحقيقة أنّ **الجامعة**، بأوسع إجماع من الشرّاح والمعلّقين، هو الدخيل على الناموس، والسفر الذي ماكان ينبغي أن يكون من ضمن الناموس. فهو نوع من القَلْب لكلّ ماسبقه، بدرجة تزيد على **سفر أيوب**. ومع ذلك فإنّ مقطعاً مثل هذا المقطع الذي أوردناه للتوّ ربما يكون أقرب إلى ماكان يعلّمه الأهل لأبنائهم ولايزالون يعلّمونهم إياه، بما في ذلك الآباء اليهود والمسيحيون الذي يتمشّون مع أبنائهم إلى الكنيس أو الكنيسة، منذ ألوف الأعوام وإلى الآن. إنّ **الجامعة** هو بولونيوس **الكتاب المقدّس**.

ولكن ما الذي يقوله الله عن هذه النزعة الشكوكية الضجرة من الحياة والوجود، وهل يمكن مقارنته بما قاله حين تعلّق الأمر بعدالته وسيطرته على مسار الأحداث؟ هل ستكفهّر السماء بعاصفة أخرى فنسمع الصوت الراعد مرّة أخرى وهو يصرخ:

من هذا الذي يلتبس المشورة،

بأقوالٍ ليست من العلم في شيء؟ *(أيو 38: 2)*

كلا، فالربّ يدع **الجامعة** يمرّ ويبقى صامتاً، تماماً كما يدع **الجامعة** الله يمرّ ويبقى صامتاً بوجه عام. وإليكم هذا المقطع الأشهر في **سفر الجامعة** ومن بين المقاطع الأشهر في **الكتاب المقدّس**:

إلتَفَتُّ، فرأيت تحت الشمس أنْ ليس الجري للخفيف، ولا القتال للأقوياء، ولا الخبز للحكماء، ولا الغنى لذوي الفطنة، ولا الحظوة للعلماء؛ لأنّ الآونة والأحداث تفاجئهم كافّة. إنّ الإنسان لايعلم وقته: فإنه كالأسماك التي تؤخذ بشبكة مهلكة، وكالعصافير التي تُصْطَادُ بِفِخاخٍ، كذلك يُقْتَنَصُ بنو البشر في وقت السوء، إذْ يغشاهم بَغْتَةً. *(جامعة 9: 11 - 12).*

يقدّم هذا المقطع رؤيةً للعالم دنيوية إلى أبعد حدٍّ يمكن لنا أن نتصوره. فكون الجري ليس للخفيف هو نوع من الرهان الخفيف، نسخة أدنى مستوىً من الشكوى اليهودية في **المزامير** أنّ الصّديق يتألم والشرير يُثاب. ومايقلبه **الجامعة** رأساً على عقب ببلاغته المعتمة الكئيبة ليس

العهد بين إسرائيل والله وإنّما الرؤية التي وردت في **الأمثال** ومفادها أن الجهد يجلب الثواب («اذهب إلى النملة...»). وكذلك فإنّ الآية الأخيرة، التي يُرى فيها الموت ليس بوصفه القسمة التي يشترك بها الجميع في نهاية الحياة بل بوصفه أحبولة أو شركاً مفاجئاً وحشياً في منتصفها، ليست هجوماً على المعتقد الديني. والحقيقة أنّ **الجامعة**، مثل كاتب **سفر أيوب**، يستهدف حكمة الشرق الأدنى وليس تقاليد معينة خاصة بإسرائيل. غير أنه يختلف بصورة واضحة عن كاتب **سفر أيوب** في أنه لايعتبر الله موضوعاً ذا شأن حتى لتخطّيه أو تجاوزه. وإذا ماكان لدى الله اعتراض على ذلك، فإنّه لايقول لنا شيئاً عن هذا الأمر.

- 12 -

التجسيم



في أية نقطة يُخْلي الإحساس بالتوقّف مكانه للإحساس بالنهاية؟ إنّ **سفر أيوب** هو عقدة **التنخ** ولحظة العقدة في سيرة الله. أما الأسفار التي تليه - **نشيد الإنشاد، راعوت، المراثي، الجامعة** - فهي، في الحقيقة، حلّ العقدة. وكلمة dènoument الفرنسية تعني، حرفياً، فكّ الرباط. وفي الدراما، بعد أن يكون الصراع الذي خلقه الكاتب قد انحلّ بصورة أساسية، يبقى هنالك دوماً مزيد من الحلّ أو الفكّ - فكفكة أو حلحلة أخيرة - قبل أن تصل المسرحية إلى خاتمة مرضية. وأضعف الإيمان أن يمرّ بعض الوقت على الأقلّ قبل أن يتمّ تمثّل الأثر الذي تتركه العقدة.

والحقيقة أنّ الأسفار الأربعة التي تناولناها في الفصل السابق تعمل كحلّ للعقدة بهذا المعنى الأخير. صحيحٌ أن هنالك بعض نقاط التماس بين هذه الأسفار **وسفر أيوب**، كالنبرة المكروبة في **المراثي**، والاستقالة أو الانسحاب في **الجامعة**، وبعض النقاط الأخرى، إلا أنّ هذه النقاط أو الصلات لاتجعل من هذه الأسفار فكفكةً نهائية وأخيرة للاشتباك بين أيوب والله. وهي تأخذ ميزة حلّ العقدة أساساً من إدخالها نوعاً من الوقفة بين **سفر أيوب** والأسفار التي ينتهي بها **التَنَخ**. فهي تغيّر الموضوع، وتمرر الوقت، وتُهَدْهِد.

ومن ثم فإن الإحساس بالتوقف يترك مكانه لشيء آخر مختلف، لإحساس بالحركة والتصاعد محيّر لكنه منتشر وعام. فسيرة الله، كما رأينا من قبل، لها بدايات عدّة. فالله، **إلوهيم**، يخلق العالم بطريقة، والربّ، **يهوه**، بطريقة أخرى. وحتى لو لم يكن هنالك قصة خلق مطلقاً، كان يمكن لـ **التنخ** أن يبدأ مع نوح؛ وحتى لو لم يكن هنالك قصة طوفان مطلقاً، كان يمكن له أن يبدأ مع إبراهيم؛ وحتى لو لم يكن هنالك عهد مع البطاركة، كان يمكن للعهد أن يبدأ مع موسى. وكذلك فإن **التنخ** يصل، في الأسفار التي سنأتي إليها الآن، إلى نهاياتٍ عدّة. وفي كل نهاية من هذه النهايات، تصل حياة الله إلى خاتمةٍ ما، غير أنه لايموت في أيٍّ منها.

يمكن أن نقول، ونحن نُبقي تركيزنا الدائم عليه، إنّه يتخامد؛ لكننا لو وسّعنا بؤرة التركيز قليلاً، يمكن أن نقول إنه يتجسّم في الأمة اليهودية تجسيماً. ونحن نعلم أن الفعل الذي أصبح من خلاله الله إنساناً مثل يسوع المسيح يشار إليه في اللاهوت المسيحي بكلمة **التجسيد** - من الأصل اللاتيني carnis، «جسد»: أي أن روح الله أصبحت جسداً في شخص يسوع. أما **التجسيم** - من المصدر اللاتيني corpus، «جسم» - فهو مفهوم مشابه لكنه لايحمل تلك الحمولة اللاهوتية؛ فاليهودية لاتنسب حتى للأمة اليهودية ككلّ تلك العلاقة مع الله التي تنسبها المسيحية إلى يسوع.

ومع ذلك، وبوضع التأمّل اللاهوتي جانباً، يبدو أنّ ثمة نقلاً عملياً للوظائف والتطلعات يتمّ في أسفار **أستير**، **ودانيال**، **وعزرا**، **ونحميا**، **وأخبار الأيام**. فالأفعال التي كان يُفْتَرض بالله من قبل أن يضطلع بها عن اليهود ومن أجلهم، والأقوال التي كان يفترض أن يقولها لهم، هم الآن من يضطلع بها ويقولها، عن أنفسهم ومن أجلهم ولأنفسهم. أما الله فلا يزال الله والله الواحد. وهم لايزالون مجرد بشر. ومع ذلك فإنهما يتبادلان الأدوار على نحوٍ غريب.

الغياب
«أَخْبَرَهُم بِأَنَّهُ يَهُوديٌّ»
أستير

ليس موضوع كتابنا هذا تطور ديانة إسرائيل القديمة إلى اليهودية وتطور أمّة إسرائيل القديمة إلى جالية عالمية، ناهيكَ عن أنّ **الكتاب المقّدس** نفسه لا يسّجل من هذه السيرورة سوى بداية مراحلها الأولى وحسب. غير أنّ سفريّ **أستير ودانيال**، ومع أنهما لا يشتملان على أي تدوين للأحداث التاريخية، يحظيان بأهمية خاصة لدى المؤرّخين بوصفهما دليلاً على وعي قومي متغيّر. فهما يحكيان، على التوالي، قصة امرأة وقصة رجل يرتقيان موقعاً متميزاً في البلاط الأمبراطوري الذي يسيطر على أمبراطورية ليس اليهود فيها سوى شعب واحد بين شعوب كثيرة. فأستير، التي تصبح ملكة الأمبراطورية الفارسية، تستخدم سلطتها لتُعِينَ اليهود على أعدائهم. ودانيال، الذي يصبح من حاشية الملك، ومستشاراً، و «كبير المفسّرين» لملك بابل، يُحْرِز أيضاً انتصاراً عنيفاً، وإِنْ كان أضيق، على أعدائه ثم يمضي إلى سلسلة من الرؤى القيامية التي يطال فيها الدمار بابل والأمبراطوريات المتعاقبة لتنتصر أخيراً أمّة دانيال.

ومع أنّ الموقف المتَّخذ في **أستير** تجاه الأمبراطورية الفارسية أكثر اعتدالاً بكثير من الموقف المتَّخذ في **دانيال** تجاه الأمبراطوريات البابلية، والفارسية، واليونانية، إلا أن كلا السفرين يعتبران الأمبراطوريات بمثابة المسلّمة. وفي كلا السفرين ثمة نموذج سوف يتكرر عدداً لا يحصى من المرات خلال 2500 سنة من التاريخ اليهودي. ويصوّر هذا النموذج اليهود أقليةً متميّزة في هويتها، معّرضة للهجوم والاعتداء، مكروهة من قبل البعض لكنها مزدهرة بفضل مواهبها (جمال أستير، ألمعية دانيال) و استقامتها أو كمالها. أما بقاؤها فيتوقف على استعداد أفرادها لأن يعرّض واحدهم نفسه للخطر من أجل الآخر، وعلى مهارتهم في كسب حماية من هم في القمّة، ومقدرتهم على التحديد الدقيق لمسار الأحداث المحتمل، وخاصة الأحداث الخطيرة. أما الإخلاص للديانة اليهودية فليس من الضروري أن يكون على الدوام عنصراً في الهوية اليهودية أو الدفاع عن الذات اليهودية.

والحقيقة أنّ **سفر أستير**، الذي غالباً ما أثار من الجدل حول وجوده في **الكتاب المقدّس** بقدر ما أثار **سفر الجامعة**، يشكّل نقلة متطرفة قصوى في فصل المصير اليهودي عن الديانة اليهودية. فهذا السفر لا يذكر الله أبداً، كما لا يذكر الديانة ولو كَسِمَةٍ ثانوية في الهوية اليهودية حين يتمّ الكلام على اليهود بوصفهم أقلية مميزة ضمن الأمبراطورية الفارسية. فهم مجرد جماعة إثنية، **وسفر أستير** هو قصة أحد الانتصارات في تاريخها. فملكة فارس، وَشْتي، تُسيء إلى زوجها الملك أَحْشُورُوش، فيقرر هذا الأخير أن يتّخذ زوجة جديدة. فتُجْلَب جميع الأبكار الحسان من جميع أقاليم مملكته إلى شُوشَن، عاصمة المُلْك. وتدخل أستير، اليتيمة التي تبنّاها ابن عمها

مردكاي، بين يدي الملك فَتَحْسُنُ في عينيه وتنال حظوة لديه وتصبح الملكة. إلا أنها تخفي هويتها اليهودية عن أحشوروش الملك، الأمر الذي يشير إلى أن هذه الهوية تشكّل عقبة في طريقها، في حين أن أستير من جهتها لا تعاني أي وخز للضمير لزواجها من فارسيّ كما لا تقوم بأي جهد من طرفها لممارسة ديانتها، ولو سّراً. وفي هذه الأثناء، وفي حبكة هذا السفر الثانية، نجد أن مردكاي يرفض أن يجثو أو يسجد لهامان، الذي رقّاه الملك فوق جميع الزعماء الذين عنده حتى صار بمثابة وزيره الأول. وتلحّ حاشية الملك على مردكاي ـ الذي كان قد أنقذ الملك مؤّخراً من محاولة اغتيال نقل خبرها إلى الملك عن طريق أستير ـ يلحّون عليه أن لايتعدّى أوامر الملك فيجثو ويسجد لهامان، لكنه «أخبرهم بأنه يهودي»، إلا أنّ هذا السفر لا يقترب أكثر من ذلك في الإشارة إلى الالتزام الديني أو الإلماع إلى الله.

ويقول هامان بعد ذلك لأحشوروش:

يوجد شعب، منتشر ومتفرّق بين الشعوب في جميع أقاليم مملكتك، سُنَنُهُم مخالفةٌ لجميع الشعوب ولا يحفظون سُنَنَ الملك؛ فلا يُوافِقُ الملكَ أن يتركهم. فإنّ حَسُنَ عند الملك، فليكتبْ في تدميرهم، وأنا أَزِنُ عشرة آلاف قنطار من الفضّة لمن يَتَوَلَّونَ العمل فَتُحْمَلُ إلى خزائن الملك. *(أستير 3: 8 - 9)*

والمُفْتَرَض أن هامان سوف يستردّ هذه الفضة من سلب اليهود الذين سيُقْتَلون. أما ردّة الفعل على كتاب الملك هذا بين اليهود فهي ردّة فعل تلفت الانتباه:

فلما علم مردكاي بكلّ ما حدث، مزّق ثيابه وألقى عليه مِسْحاً ورماداً، وخرج إلى وسط المدينة وصرخ صراخاً عظيماً مّراً... وكان في كلّ إقليم حيث ورد أمر الملك وسُنّتُهُ، حزنٌ عظيمٌ عند اليهود، وصوم، وبكاء، وعويل وجُعِلَ الرماد والمِسْحُ على كثيرين. *(4: 1، 3)*

إن الصوم، والمِسْح، والرماد هي في بعض الأحيان علامات على الندم والتوبة في إسرائيل القديمة، لكن مردكاي لا يشير إلى إثم أو خطيئة تستدعي من اليهود الندم والتوبة، كما أنه لا يشير إلى كتاب الملك على أنه أمر من عند الله. وكذلك فإنَّ الصوم، والمسح، والرماد هي أيضاً علامات على الحداد، وهي لا تبدو أكثر من ذلك في هذه الحالة. كما يمكن لها أيضاً، وأخيراً، أن تُسْتَخْدَم مع الصلاة في وقت المحنة، سواء كانت محنة شخصية أو محنة عظيمة تصيب الأمّة كلها على وجه الخصوص. غير أنّ ما يلفت الانتباه كثيراً هو هذا الإغفال لذكر اسم الله في الصلاة، سواء من قِبَل مردكاي أو أي يهودي آخر من هؤلاء اليهود الذين تتعرض حيواتهم الآن لخطر الموت.

والمذهل في هذا الإغفال هو أنّ أمر الملك بإفناء اليهود يشبه كثيراً ذلك الأمر الذي أصدره فرعون تجاه كلّ الأطفال الذكور من بني إسرائيل. وحين صرخ بنو إسرائيل آنذاك في مصر، فإن صراخهم وطلبهم للنجدة بلغ مسامع الله فهبّ لنجدتهم، سواء كانوا يصرخون إلى إلههم بوعي أو بدونه. أما صراخ اليهود في فارس فلم يبلغ مسامع الله، ولم يقم الله بأي شيء من أجلهم،

كما أنهم لم يشيروا أيما إشارة إلى أنهم ينتظرون منه مثل هذا الشيء.

وعلى العكس، فإنهم ينقذون أنفسهم من هذه المحنة بشجاعتهم وسعة حيلتهم. فحين تخشى أستير أن تدخل بين يدي الملك دون أن يستدعيها، وهذه إساءة كبيرة وخرق لقواعد البلاط، فإن مردكاي يلحّ عليها قائلاً:

لاتَخالي في نفسكِ أنّكِ تنجين في بيت الملك، دون جميع اليهود. لأنّه إنْ سَكَتِّ في هذا الوقت، فسيكونَ فَرجٌ وخلاص لليهود من مكانٍ آخر، وأنتِ وبيت أبيك تهلكون. ومن يدري، لعلّكِ لمثل هذا الوقت وصلتِ إلى المُلك. *(4: 13 - 14)*

ونصيحة مردكاي هذه لأستير هي نصيحة فعّالة لكنها تعكس خبرة دنيوية بالحياة والناس على طريقة النصيحة الأكثر عمومية التي قدّمها **الجامعة**:

إثنان خيرٌ من واحد، لأنّ لهما جزاءً خيرٍ عن تعبهما. إذا سقط أحدهما، أنهضه صاحبه؛ والويل لمن هو وحده، لأنه إذا سقط فليس آخر ينهضه! وأيضاً، إذا اضطجع اثنان كان لهما دفء، أما الواحد فكيف يدفأ؟ وإنْ كان أحدٌ يغلب الواحد، فإنّ الإثنين يقاومانه. والخيط المثلّث لا ينقطع سريعاً! *(جامعة 4: 9 - 12)*

لكن **الجامعة**، كما لا حظنا، غالباً ما يشير إلى الله، وإنْ بصورةٍ عارضة؛ أما **أستير** فلا يشير إليه مطلقاً. لكن بمقدورنا أن نتصوّر أن الجامعة كان يمكن أن يتصرف مثل أستير ومردكاي في ظروف كالتي نجدها في **سفر أستير**. فهو أيضاً ما كان ليُمْضِي سوى القليل من الوقت في الكلام إلى الله أو عليه. وثمّة أجزاء من **سفر الجامعة** يمكن أن تُقْرأ، بحقّ، مثل نصيحة تُعطى من قفا اليد إلى شخص متودّد:

لا تلعن الملك ولو في فكرك.
و لاتلعن الغني ولو في أخادير مضجعك؛
فإنّ طير السماء ينقل الصوت،
وذا الجناح يخبر بالكلام. *(جامعة 10: 20)*

قالت لي العصفورة...، كما يقول المثل السائر. إنّ **سفر أستير** هو إلى حدّ ما **سفر الجامعة** ذاته وقد وُضِعَ موضع التطبيق.

وتتحمل أستير المخاطر التي ألقاها على عاتقها إلحاح مردكاي وتفوز فوزاً عظيماً. فالملك، الذي لا يزال مفتوناً بها، يعرض عليها نصف مملكته. لكنها بدلاً من ذلك تنبّه الملك إلى حقيقة ما يخططه هامان كي يعلّق مردكاي على خشبة على الملأ، وكان من سوء طالع هامان أنّ الملك قد اكتشف في محفوظات القصر أنّ مردكاي هو الذي أنقذه من الاغتيال. بل إن أستير توضح للملك أيضاً ما خططه هامان لإبادة اليهود، الذين هم، كما تكشف الآن، شعبها الذي تحدّرت منه. فيغضب الملك ويأمر بأن يُعَلّق هامان على الخشبة التي أعدّها لمردكاي، ويعطي لهذا الأخير خاتم هامان وبيته، ويصدر أمراً يسمح لليهود بيوم يثأرون فيه ممن يشاؤون من أعدائهم:

أنعم الملك على اليهود الذين في كلّ مدينة بأن يجتمعوا، ويقوموا لأنفسهم، ويُهْلِكوا، ويقتلوا، ويستأصلوا قوّة كل شعب وإقليم ممن يضطهدونهم حتى الأطفال والنساء، ويسلبوا غنيمتهم - في يوم واحد في جميع أقاليم الملك أحشورروش، في الثالث عشر من الشهر الثاني عشر، الذي هو شهر آذار. (أستير8: 11 - 12)

لكن أستير تطلب يوماً آخر أيضاً مثل هذا اليوم، فيستجيب الملك لطلبها. ويذبح اليهود 75.000، بل «وفعلوا بمبغضيهم كما شاؤوا» (5:9). ولاحقاً، في ذكرى خلاصهم وثأرهم هذا، يدعو اليهود هذين اليومين يومي عيد الفوريم، أخذاً من اسم **الفور** أو القرعة التي ألقاها هامان واختار على أساسها شهر آذار شهراً لإفناء اليهود وإبادتهم، وهكذا صار هذان اليومان يومَيّ عيد، «في اليوم الرابع عشر من شهر آذار واليوم الخامس عشر منه، في كلّ سنة، في اليومين اللذين استراح فيهما اليهود من أعدائهم والشهر الذي تحول لهم الحزن فيه فرح والنوح إلى يوم حبور» (9: 21 - 22).

لقد رأى كثير من الشرّاح أن غياب أية إشارة، ولو عابرة، إلى الله في **سفر أستير** هو بمثابة استبعاد أو إقصاء متعمَّد. وربما كانت عطلة الفوريم، وهي إضافة لاحقة إلى الروزنامة اليهودية، نوعاً من الاستعارة المأخوذة عن البابليين قبل كتابة **سفر أستير**، ثم صارت نوعاً من عيد باخوس يهودي، أي عيد صاخب ترافقه مظاهر السكر والتهتّك والقصف والعربدة، وربما كان هذا هو السبب الذي كان وراء عدم ذكر اسم الله في هذا السفر، خشية أن ترافق ذكر اسم الله هتافات وتظاهرات غير لائقة من قبل سامعين في نشوةٍ من الأفراح. وتبعاً لهذه القراءة، فإنّ **سفر أستير** يصبح قصة تاريخية مقصودة، مكتوبة للتسلية، ويصبح ما فيه من عنف عنفاً على طريقة أفلام المغامرات و«الأكشن» الأميركية حيث يردي البطل مئاتٍ من الأشرار بطلقات بندقيته الآلية. غير أن الترجمة السبعينية لهذا السفر تشير إلى الله وتشتمل على صلوات يتلوها مردكاي وأستير، فضلاً عن إضافات أخرى إلى هذا النص(*)، يُرَاد لبعضها أن تجعل القصة ملائمة، لأول وهلة وفي الظاهر، لإدخالها في **التَنَخ**، وربما كان ذلك على يد اليهود الناطقين باليونانية من الدياسبورا (الشتات) الغربية، أما بعضها الآخر فربما يعود إلى أصل عبراني لم يتم تصويبه أو تصحيحه؛ أي إلى زمن سابق على حذف جميع الإشارات إلى الله في القصة. كلّ هذا يقع في ميدان التأمل والتخمين التاريخي. وما يبقى هو الأثر الدنيوي أو العلماني الفاعل وليس السلبي الذي يتركه النصّ العبري في الموضع الذي يشغله ضمن الناموس اليهودي.

إنَّ **التَنَخ** مجموعة من الأسفار التي تُعنى أساساً بالعلاقة بين الله وإسرائيل. وقد كانت الأزمة الكبرى في هذه العلاقة هي الارتداد الجماعي في إسرائيل وتحولهم عن الله وما تلا ذلك من عقاب ودمار أنزلهما الله بإسرائيل فُهزِمَتْ وسيقت إلى السبي. أما عهد الله وإسرائيل، الذي بدأ حين أخرجهم من مصر وأنقذهم من العبودية والإبادة الوشيكة، فقد بدا وكأنه قد انتهى عملياً

(*) يشتمل سفر أستير في الترجمة السبعينية على ستة عشر إصحاحاً، أما في الأصل العبري فهناك عشرة إصحاحات فقط.

حين أضحت الأرض التي أعطاهم إياها منذ زمن بعيد ملكاً للغزاة الأجانب. وهنا، عند هذا الحدّ، ينقطع السرد الأساسي الخاص بالعلاقة بين الله وإسرائيل، والذي تواصل من **سفر الخروج** حتى **سفر الملوك الثاني**. غير أنّ غياب هذا السرد سواء عن أنبياء ما قبل المنفى أو أنبياء المنفى لا يحول بين هذه الأسفار وقول أشياء كثيرة عن الآمال الإلهية والبشرية ببداية جديدة، وكذا الأمر بالنسبة لأنبياء ما بعد المنفى حيث البداية الفعلية الجديدة. غير أننا لا نصادف في أسفار الأنبياء جميعاً أو في جميع الكتابات من **سفر أشعيا** حتى **سفر الجامعة** أيّ سرد أساسي يُعنى بحياةٍ جديدةٍ للأمة ككلّ. بل إننا نجد بعد النبي الأخير (ملاخي) تحوّلاً حاسماً في الاهتمام تجاه المشاغل الفردية دون الاهتمامات الجمعية.

لكلّ هذه الأسباب، فإنّ استئناف السرد في **أستير**، وحقيقة أنّ هذا الاستئناف للسرد يُعنى بالمصير الجمعي للأمّة في شتاتها، يسبغ على هذا السفر أهمية لا يمكن نكرانها. فمن بين جميع الأماكن التي وردت فيها كلمتا **يهودي** و **يهود في التنخ**، فإننا نجد الغالبية العظمى في هذا السفر الواحد. أما في الأسفار السابقة من **التنخ**، فكانت الكلمات المقابلة هي **إسرائيلي وإسرائيل**، اسم الأمّة (واسم سلفها الذي تَسَمَّتْ باسمه) الذي يشير بصورة جمعية إلى كل من ينتمي إليها. وكانت إسرائيل عبارة عن اتحاد مؤلَّف من إثني عشر سبطاً، ولم يكن اليهود، أو بني يهوذا، سوى سبط واحد بين هذه الأسباط. وكان من النادر أن تتم الإشارة إلى بني يهوذا بوصفهم اليهود، بل كان يُشار إليهم كجماعة بكلمة **يهوذا**، ونادراً بغير ذلك. واضطرار السرد المُستَأنف إلى التماشي مع هذا التغيّر الحاسم في الإشارة إلى الذات يضفي على **سفر أستير**، السفر الذي يتمّ فيه هذا الاستئناف، مزيداً من الأهمية. فإسرائيل قد عادت، إذا جاز القول، لكنها تدعو نفسها الآن بـ «اليهود»، وهي لا تزال تتكلم العبرية، ولا تزال متميّزة عن الأمم الأخرى، ولكنها، وياللدهشة، دون إلهها.

والحقيقة أنّ هذا الاستنتاج الأخير ما كان ضرورياً لو أن **سفر أستير** كان قد اتّخذ شكلاً آخر غير الشكل الذي يتّخذه، أي، بعبارةٍ أخرى، لو أنه لم يكن قصة إبادة يتمّ تفاديها، محاكياً بذلك الأسطورة المؤسِّسة للأمّة بالذات. ولابّد من القول إنّ القوة والسطوة التي تتمتّع بها ذكرى الخروج بوصفها نموذجاً وغراراً للافتداء الإلهي من الإبادة تبلغ حدّاً يمكن القول بإزائه إنَّ من غير الممكن لله أن يغيب ببساطة وحيادية عن القصة التي تتناول تكرّر تهديد يشبه ذاك الذي أدّى إلى الخروج. فحين لا يتدخّل الله لإنقاذهم أمام مثل هذا الخطر، أو، أضعف الإيمان، حين لا يبالون كثيراً بطلب نجدته ساعة محنتهم، فلابد أن يبدو وكأنه قد طُرِدَ طرداً من قصتهم. وهذا هو الأثر الذي يتركه **سفر أستير**، بصرف النظر عن نيّته وقصده. وثمة أَسَر معينة قد لا تُلْفَظ فيها كلمات معينة. وقد تمرّ سنوات لا يتاح فيها أيّ نقاش للسبب الذي يحول دون التلفّظ بهذه الكلمات، غير أنّ هذا الصمت «مسموع» أيضاً في كل لحظة. وبصرف النظر عن النيّة التي تقف وراء صمت **سفر أستير** حيال الله، فإن الأثر الذي يتركه هو هذا الأثر. وأستير ومردكاي ليسا تجسيداً لله. وكي نَصِفهما بأنهما كذلك، فلابدَّ أن نحتاج على الأقل إلى التلفّظ بكلمة **الله**. غير أنهما

يكادان أن يكونا تجسيداً لفعل الله الفادي والمنقذ. فهما يعملان لليهود في حكم أحشوروش ما عمله الرب لإسرائيل في حكم فرعون. ويعملان ما كان يُنْتَظَر مَرةً من مسيح الربّ أن يفعله ثانيةً لإسرائيل التي عادت. ولاحاجة للقول إن مسيح الربّ، المخلِّص، لا ذكر له في **أستير**، وحتى كلمة **إسرائيل** ذاتها لا تطرأ على شفاه الشخصيتين الرئيستين في هذا السفر.

وفي بعض الأحيان يتمّ الربط، من ناحية أدبية، بين **سفر أستير** و **سفري يهوديت** و **طوبيا**، وهما عملان قد كُتبا بالعبرية أو الآرامية في الأصل لكنهما لم يُحفَظا إلا في الترجمة اليونانية السبعينية [ومَنْ أخذ عنها بالطبع ـ م ـ]. فكلٌ من هذه الأسفار الثلاثة هو بمثابة قصة تاريخية مهذّبة عن اليهود في ظلّ حكم أجنبي. غير أن الكلمة المفتاح في رسم الشخصيات في هذه الأسفار هي كلمة **التهذيب**، ذلك أنّ تهذيب إنسان معين يمكن دائماً أن يكون فضيحة إنسان آخر. **ويهوديت** و **طوبيا** أكثر تقى من **أستير** بكثير. ففي كليهما يتواصل قدوم العون باسم الرب، إلى جانب شجاعة الشخصية البشرية المقابلة وبسالتها، لكنهما غائبان كلاهما من الناموس اليهودي في حين أن **أستير** ضمن هذا الناموس. والتأمّل في سبب ذلك يعني التوغّل بعيداً والضياع في تاريخ يهود الشتات، لكن المرء لا يستطيع أن ينفي، على الأقل، أن يكون **سفر أستير** قد ضُمّ إلى الناموس لأنه، بالضبط، لم ينتظر الافتداء من الربّ. ولعلّ أحداً ما في تلك الأيام قد راقه هذا السفر لهذا السبب على وجه التحديد. ومن المثير تماماً أن نربط بين ما فيه من اتكال على الذات وما نجده من اتكال على الذات في **سفر نحميا**، وهو يهودي فارسي آخر يعتبر الدفاع عن اليهود مسؤوليته الشخصية لا مسؤولية الله. ومع أنّ المؤرخين محقّون في قراءتهم **سفر أستير** كقصّةٍ وتخييل وقراءتهم **سفر نحميا** كتاريخ، إلا أنّ ثمة صلة روحية هامة بين الإثنين.

ولكن حتى لو أنّ أحداً في تلك الأيام لم يَرُقْهُ **سفر أستير** للسبب آنف الذكر (وهو سبب هنالك اعتراضات عليه منذ البداية من قبل كلٍ من اليهود والمسيحيين)، وحتى لو كان الأثر الأدبي الذي ينجم عن موقعه هو مجرد أثر قائم على المصادفة، فإنّ هذا الأثر هو أثر باقٍ لا يزول. فحين يكيد أشرارٌ ليهود شوشن، في **سفر أستير**، وحين لا يصرخ اليهود لله كي يزيل عنهم هذا الظلم كما يفعل كاتب **المزامير**، فلابد أن يتغيّر شيء ما. فعلى الرغم من الحزن النازل باليهود والذي يكاد أن يبلغ حدّ الذعر والهلع من جرّاء الخطر والتهديد الذي يطال أرواحهم، فإنّ إحساسهم هذا يتوقّف عند البشر المعينين، وهلعهم لا يمنعهم من القيام بفعلٍ مستقلٍ، حاسم. وهذا بدوره لابدّ أن يغيّر شيئاً ما آخر. فقد أصبح اليهود «من الهند إلى كوش (النوبة) »، وهذه حدود أمبراطورية أحشوروش تبعاً لـ**سفر أستير**، وكأنهم زوجة الله السابقة التي صارت الآن مسؤولةً وحدها عن سداد ديونها الخاصة، وكأنهم موكِّل الله السابق الذي راح يمثّل نفسه الآن، وكأنهم طفل الله الذي شبّ واشتد ساعده فخرج من البيت. فالعالم المحيط باليهود قد يكون عالماً مناوئاً ومعادياً في بعض الأحيان، لكنهم بمهارتهم، وشجاعتهم، وبشيء من الحظ، يحولون ذلك إلى صفقة رابحة. أما الله، فيبدو أنه لم يعد يهمهم في شيء.

القديم الأيام

«اختُمْ على الكتاب إلى وقت الانقضاء»

دانيال

على الرغم من أنّ ثمّة في **سفر أستير** ما يصلح لأن يكون خاتمةً، إلا أنه ليس السفر الأخير في **التنخ**، كما أنّ كلمته الأخيرة، أو صمته المدروس، حيال الله ليسا نهائيين أيضاً. ففي **سفر دانيال**، نجد الله وإسرائيل معاً من جديد و إنْ يكن عبر بعض الوسطاء. ودانيال، مثل أستير، يهودي في بلاط أمبراطوري، غير أنّ الله حاضر أيضاً في **سفر دانيال** بوصفه مصدر النجاح المُعْتَرَف به على نحوٍ لا نجده في **سفر أستير** بأيّ حالٍ من الأحوال. كما أنَّ **أستير** عبارة عن سرد أو رواية واحدة، متّصلة، أمّا **دانيال** فيتألّف من مجموعة من الحكايات المستمدّة من حياة البطل في البلاط البابلي (دانيال 1 ـ 6) تتلوها مجموعة من الرؤى (دانيال 7 ـ 12). ومع ذلك فإن من الممكن اعتبار النصف الأول على الأقل من **دانيال** نوعاً من الترجمة الدينية لـ**أستير**.

ولعل أوضح تعارض بين **أستير ودانيال** هو ذاك التعارض بين حادثين يتمّ فيهما قتل عدوّ اليهود بسلاحه هو ذاته. ففي **أستير** 5 ـ 7، ينتهي هامان معلَّقاً على خشبة (خازوق) بعلوّ خمسين ذراعاً كان قد أعدّها لقتل مردكاي. وفي **دانيال** 6، يموت مضايقو دانيال في جُبِّ الأسود الذي كانوا قد أعدّوه لدانيال كي يموت فيه. وإساءة مردكاي لم تتعدّ، إن كانت قد تعدّت، استخفافه الشخصي بهامان، في حين كانت إساءة دانيال إساءةً دينية تتمثّل في انتهاكه مرسوماً ملكياً ـ تمّ استصداره كشرك لدانيال ـ يقضي بأن يُلقى في جبّ الأسود كلّ من سأل سؤالاً من إله أو إنسان إلى ثلاثين يوماً إلاّ من الملك، أيّ كلّ من توجّه بصلاة أو ضراعة إلى غير الملك. وبالمثل، فإنّ تبرئة مردكاي هي بمثابة انتصار شخصي (أو شخصي وقومي)، في حين أنّ تبرئة دانيال تُضَاف إلى رصيد الله ومنّته الواسعة وسع العالم. فالملك في **دانيال** يكتب «إلى جميع الشعوب والأمم والألسنة الساكنين في الأرض كلّها»:

> ***لِيَكْثُرْ سَلاَمُكُمْ! لقد صدر أمرٌ من قِبَلي للناس في كلّ ولاية مملكتي أن يهابوا ويرهبوا وجه إله دانيال، لأنه هو الإله الحيّ القيّوم إلى الأبد؛ ومُلْكُهُ لا ينقرض، وسلطانه إلى المنتهى؛ المنقذ المنجّي، الصانع الآيات والعجائب في السماوات والأرض، والذي أنقذ دانيال من أيدي الأسود*** *(6: 26 ـ 27)*

يُفْتَتَحُ **سفر دانيال** في البداية لنرى الشخصية الرئيسة وثلاثة آخرين من الفتيان اليهود ـ حَنَنْيَا ومِيشَائِيل وعَزَرْيَا ـ في بلاط نَبُوكَدْ نَصَّر، ملك بابل، وقد جُلِبوا إلى هناك كأسرى بعد أن نهب نبوكد نصّر أورشليم. وهذه الإصحاحات الأولى قريبة في جوّها العام من الإصحاحات الختامية في **سفر التكوين**، التي نرى فيها يوسف، الذي جاء إلى مصر أسيراً، وهو يرتقي سلم السلطة في بلاط فرعون. فدانيال ورفاقه، مثل يوسف في أيامه، أشدّ ذكاءً من بقية الموجودين في البلاط

الملكي: «وفي كلِّ كلامِ حكمةٍ وفطنةٍ مما سألهم عنه الملك، وجدهم يفوقون بعشرة أضعاف جميع السحرة والمجوس الذين في مملكته كلّها» (1: 20)

وبراعة دانيال الخاصة، مثل براعة يوسف، هي في العرافة عن طريق تأويل الأحلام، غير أن هنالك فوارق بين دانيال ويوسف. فحين فسّر يوسف حلم فرعون الذي رأى فيه سبع بقرات سمان وسبع بقرات عجاف وما إلى ذلك، أعانه الله على قراءة مسار للأحداث لم يكن ناجماً هو ذاته عن خطة إلهية. فالله الذي كان يساعد يوسف لم يكن إلهاً عظيماً إلى ذلك الحدّ؛ فعظمته تتيح له معرفة ما كان يجري لكنها لا تصل إلى درجة تقرير ما كان سيجري. لقد كان، كما قلنا حين تناولنا قصة يوسف، إلهاً شخصياً بسلطاتٍ محدودة. ومع أنّ يوسف حَبّتْهُ مراحم الله واعترف بعونه، إلا أنه لم يتكلّم إلى الله بلغة التوسّل ولا الشكر. وبالمقابل، فإن دانيال يُسْرِف في شكر «إله السماء»، الذي هو أيضاً «إله آبائي»، لأنّه كشف له معنى حلم نبوكد نصّر في رؤيا ليل؛ وهو إذْ يفعل ذلك يمجّد هذا الإله بوصفه علّة جميع الحوادث التي كشف له مسارها:

ليكن اسم الله مباركاً من الأزل وإلى الأبد،
فإن له الحكمة والجبروت.
وهو محّول الأوقات والأزمنة،
وعازل الملوك وناصبهم؛
وواهب الحكمة للحكماء
والعلم لعارفي الفطنة.
هو كاشف الأعماق والخفايا،
وعالِم ما في الظلمة،
وعنده يحلّ النور.
لك أعترفُ، يا إله آبائي،
وإياك أُسَبّح،
لأنّكَ وهبت لي الحكمة والقدرة،
وأعلمتني الآن ما طلبناه منك؛
إذْ أَعلمتنا أمر الملك. (2: 20 - 23)

أما ثمرة هذا الكشف فهي، بالروحيّة التي وجدناها في **أشعيا**، أنّ غير اليهود يتعّرفون على الإله الحقّ وأنّ اليهود يزدهرون في سياق ذلك. فدانيال يفسّر حلم نبوكدنصّر، مؤكّداً للملك أنه لم يستطع القيام بذلك إلاّ لأنّ «في السماء إلهاً يكشف الأسرار» ولأن هذا الإله يختار أن يُعْلِمَ الملك نبوكدنصّر ما سيكون في المستقبل عن طريق دانيال. وردّاً على ذلك يقول الملك: «إنَّ إلهكم هو إله الآلهة حقّاً وربّ الملوك إذْ قد استطعتَ كشف هذا السّر» (2: 74)، ويغدق العطاء

على دانيال ويسلّطه على كل إقليم بابل ويجعله رئيس الولاة على جميع حكماء بابل كما يولّي أصدقاءه على أعمال إقليم بابل، وهكذا يبدو الله، خلف المَشاهد، وكأنه قد اصبح نشطاً فاعلاً من جديد، غير أنّ ثمة تغيراً دقيقاً، كما سنرى.

ثمّة جزء من الأثر الأدبي الذي يخلّفه **سفر أستير** يعود إلى أنّ هذا السفر كان يجري كاملاً في الحاضر، مثل فيلم، حقّاً مثل فيلم، يكاد ألاّ يكون له قصة سابقة.فالتاريخ والذاكرة ليس لهما في **سفر أستير** أية عاقبة، وذلك على النقيض مع بقية **التَنَخ**، ولعلّ هذا ليس مصادفة؛ فالذاكرة اليهودية هي، جوهرياً، ذاكرة أفعال الله الجبّارة القديرة، ويهود **سفر أستير** لم يعودوا ينظرون إلى الله. أما دانيال فيختلف عن أستير بكونه أكثر نمطية كيهودي، فهو ينظر إلى الوراء وإلى الأمام على السواء ويواصل انتظار الفعل الإلهي.

أمّا التاريخ، بالنسبة لدانيال، فهو مسرح لرؤية الفعل أكثر من كونه ميدان تنافس وصراع ينبغي أن يتّخذ فيه المرء دوراً، الأمر الذي يبدو في بعض الأحيان وكأنه يسري على الله أيضاً. ونحن نذكر أن الجامعة كان يرى أن الماضي والمستقبل محدّدان مسبقاً ومتكرران، على الرغم من عدم إمكانية معرفتهما. أما دانيال فلا يصل إلى حدّ القول بالتحديد المسبق التام، ولا يصل بالطبع إلى حدّ القول بالتكرار. وهناك أيضاً درجة أكبر من الاستقلال المحْتَفَظ به من أجل الله. ومن ثمّ فإنّ من الممكن أن نضع يدنا على إحساس ناشيء بالتاريخ بوصفه بكرة فيلم هائلة يمكن معرفة محتوياتها قبل إسقاطها على الشاشة. وهذا يعني أنّ الله قد وضع في هذا الفيلم أقلّ مما يمكن له أو لملائكته أن يفعلوه تبعاً لمشيئتهم وهواهم، وذلك إمّا عن طريق مراجعة هذا الفيلم وتنقيحه أو، كما سنرى، عن طريق منعه من أن يجري إلى مالانهاية.

إنّ ما يُنْتَظَر منه أن يقهر غير اليهود ويهزمهم على نحو حاسم ويدفعهم إلى عبادة الله الحقّ هو معجزة التنبؤ واستشراف المستقبل على صعيد عالمي وليس معجزة حربية تتجلّى في ميدان المعركة. وهكذا يتنبأ دانيال، في **دانيال4**، بزمن يأتي على نبوكدنصّر يناله فيه الذلّ والهوان؛ وما إنْ تتحقق هذه النبوءة ويفوت زمن المحنة حتى يرفع نبوكدنصّر عينيه إلى السماء ويبارك العلّي، ويسبّح الحيّ إلى الأبد ويعظّمه (4:31). أمّا فرعون فكان من الضروري أن تُسْتَخْدَم معه يد الله القديرة وذراعه المبسوطة كيما يعترف (مؤقتاً) بالله. وحتى حين تنزل مصيبة إلهية بعدو غير يهودي، كتلك التي تنزل ببِلْشَصَّر (ابن نبوكدنصّر) في الليلة التي ظهرت بها «أصابع يد إنسان وكتبت تجاه المصباح على كلس حائط قصر الملك» أثناء الوليمة التي كان يقيمها في قصره (دانيال 5)، فإنّ ما يبرهن على قدرة الله ليس هزيمة بلشصّر وإنما كون هذه الهزيمة قد تمّ التنبؤ بها. وحين يطيح داريوس المادِيّ ببلشصّر البابلي، فإن هذا قد لا يكون بالنسبة لليهود أكثر من عملية استبدال حاكم بآخر؛ أما إن كان إلههم قد منحهم نفاذاً ذهنياً فريداً إلى هذا الاستبدال واستشرافاً لمثل هذه التغيرات، فهذا يعني نوعاً من السيطرة يمارسونه على الظروف التي يعيشون فيها. وهكذا تصبح المعرفة قوّةً، وربما أكثر من القوّة، ويتنامى الإلحاح عليها باطّراد.

والحقيقة أن هذا الإلحاح على المعرفة يتنامى حتى يتحول إلى إلحاح معلن وصريح في

الإصحاحات الستة اللاحقة من **سفر دانيال**، وهي إصحاحات لانجد ما يوازيها في **سفر أستير**. ولا شكّ أن المعرفة قد حظيت بأهمية لدى كاتب المزامير، الذي وجد أفكار الله كريمة وسخيّة. ولاشكّ أنّ ثمة إعلاءً متواصلاً من شأن الشريعة بوصفها مرشداً في الحياة وسبيلاً لتوطيد صلة وثيقة مع الله في الوقت ذاته، وأنّ هذا الإعلاء قد شكلّ نوعاً من الإنقاذ إبّان فشل النبوّة. غير أنّ النصف الثاني من النبوّة، نصف العودة، هو الذي كا ن مخّيباً للآمال في النهاية. فالنصف الأول، نصف القضاء، كان ناجحاً وضروب العقاب التي تنبّأ بها أنبياء ما قبل السبي ـ الهزائم، والسبي ـ حدثت فعلاً. والمفارقة أن تلك الكوارث ظلّت تُعْتَبَر من بين أعمال الله الجبارة وبراهين على قدرته.

غير أنّ كارثة من نوع جديد تحدّت ذلك الضرب من المَفْهَمة. ففي حين كانت عمليات الربط السابقة تستمّد صفتها المنطقية من استنادها إلى حقيقة أنّ الكارثة قد تلت ارتداداً جماعياً، فإن اضطهاد اليهود راح ينجم لاحقاً عن كونهم مخلصين لإلههم، وهو اضطهاد حدث تاريخياً حين خلف اليونانيون الفرسَ حكّاماً على الشرق الأدنى ويشير إليه دانيال في رؤاه. ويتكيء المؤلِّف في هذه الرؤى على خبرة اليهود بصعود الأمبراطوريات وانهيارها، وهي خبرة صارت الآن واسعة، فيضع المصائب الراهنة ضمن رؤيا قيامية واسعة تتغلب علي سلسلة طويلة من الأمبراطوريات إلى أن ينعقد لواء النصر للّه وشعبه في نهاية المطاف. ولا شكّ أن مثل هذه الرؤيا تحمل العزاء، على الرغم من كلّ ما فيها من رعب قصير الأجل، فهي تزيل ما يجعل الألم أقلّ احتمالاً، أي إحساس المرء بأنه قد تفرّد بالألم والمعاناة مجاناً وبلا طائل. فحقيقة أن سرغون ونبوكد نصّر وكورش والإسكندر سيتمّرغون بالتراب جميعاً بلا استثناءتخفف كثيراً من ثقل الواقع الذي ينوء به ظهر إسرائيل وقت الكتابة.

وبالطبع، فإنّ ما يعزّي أشدّ العزاء، في النهاية، ليس سقوط أمبراطوريات كهذه بل نصر إسرائيل المجيد. والإصحاح السابع من **دانيال** هو رؤيا تتعاقب فيها الوحوش غير البشرية، وكلّ منها أشنع من الآخر وأبشع، إلى أن يظهر في النهاية واحد «مثل ابن البشر». وهذه الوحوش غير البشرية هي الأمبراطوريات غير اليهودية، التي سيكون حكمها مؤقت وعابر؛ وابن البشر الظافر هو اليهود، الذين سيكون حكمهم أبدياً حين يأتي:

أما باقي الحيوانات فأُزيلَ سُلْطَانُها، لكنها أُوتِيَتْ طُولَ حياةٍ إلى زمانٍ ووقت.

ورأيتُ في رؤى الليل،

فإذا بمثل ابن البشر

آتياً على سحاب السماء؛

فبلغَ إلى القديم الأيام

وقُرِّبَ إلى أمامه.

وأُوتيَ سلطاناً، مجداً، ومُلْكاً؛

فجميع الشعوب والأمم والألسنة
يعبدونه.
وسلطانه سلطانٌ أبدي
لايزول.
ومُلكَهُ
لا ينقرض. (7: 12 - 14)

لايعرف دانيال معنىً لهذه الرؤيا إلى أن تُفَسَّر له، غير أنّ ما يلفت الانتباه هو أن هذا التفسير لا يأتي من **القديم الأيام** ـ الله نفسه ـ بل من أحد الواقفين، الذي يشرح لدانيال أن الحيوان الأخير في سلسلة هذه الحيوانات سوف

> ***ينطق بأقوالٍ ضدّ العليّ، ويبتلي قدّيسي العليّ. ويخال أنّه يغيّر الأزمنة والشريعة، وسَيُدْفَعُونَ إلى يده إلى زمان، وزمانين، ونصف زمان. ثمّ يجلس أهل القضاء فَيُزَالُ سلطانه، ويُدَمَّر ويُبَاد على الدوام.ويُعْطَى المُلك والسلطان وعظمة المُلك تحت السماء بأسرها لشعب قدّيسي العليّ. وسيكون ملكه ملكاً أبدياً، ويعبده جميع السلاطين ويطيعونه.*** (7:25 - 27)

ما يستوقف في هذا التفسير هو صورة المحكمة التي تشير إليها عبارة «ثم يجلس أهل القضاء». فقد سبق لنا أن سمعنا بمحكمة سماوية من قبل، في الخلق، وفي رؤيا أشعيا الافتتاحية، وفي وصف ميخا للقضاء السماوي بحروب بين أرام وإسرائيل، وفي **سفر أيوب**، وبضع مناسباتٍ أخرى. إلا أنه كان من النادر جداً أن يقوم أي عضو من أعضاء المحكمة السماوية سوى الله بإقامة الدعوى. أمّا هنا، فإنّ «الواقف» الذي يفسّر الرؤيا لدانيال لا يبدو بمثابة تجلٍّ للّه، كما رأينا مرّاتٍ عدّة في **التكوين**، وإنما كائن مميّز في جمعية سماوية تقيم دعوى جماعية.

ويتعزّز هذا الانطباع ويزداد تعقيداً في **دانيال** 8، حين يسمع دانيال «قدّوسيَن» يكلّم أحدهما الآخر في رؤيا أخرى للنهاية يراها. ثم يرى دانيال «شبه مرأى رجل» ويسمع صوتاً، ليس هو بالضرورة ولا بالافتراض صوت الله، وهذا الصوت ينادي: «يا جبرائيل، بيّن الرؤيا لهذا» (16:8). وهنا يظهر الملاك الشهير جبرائيل لأول مرّة في **الكتاب المقدّس**، ويشرح لدانيال أنّ الرؤيا التي رآها تمثّل نهاية الزمان، ثم يقول لدانيال المرتعب أن يُغْلق على الرؤيا ويبقيها سرّاً لأنها إلى أيامٍ كثيرة.

وفي **دانيال** 9 نعلم أن دانيال يقرأ **سفر أرميا**، ويقع في 25: 12 منه على النبوءة التي تقول بأن بابل ستسقط بعد سبعين سنة من سقوط أورشليم بيد نبوكدنصّر. ولذا فإنّ دانيال يضع عليه المسح والرماد، ويصوم، ويصلي لله صلاةً طويلة، ويعترف مِراراً بمذلّةٍ أن الكارثة نتيجة مباشرة لتمرّد إسرائيل ويطلب من الله أن يتدخّل دون إبطاء. ومن ثمّ:

وبينا كنت أتكلم، وأصلّي، وأعترف بخطيئتي وخطيئة شعبي إسرائيل، وألقي تضرّعي أمام الربّ إلهي لأجل جبل قدس إلهي - بينا كنت أتكلم بالصلاة، إذا بالرجل جبرائيل، الذي رأيته في الرؤيا عند البداءة، قد طار سريعاً

ولمسني في وقت تقدمة المساء. وبيّن وتكلّم معي وقال: «يادانيال، إنّي خرجت الآن لأُعلِمَكَ فتفهم. عند بداءة تضرعاتك خَرَجَتِ الكلمةُ، وأتيتُ أنا لأخبرك، لأنك رجل رغائب؛ فتأمّلْ الكلمة وافهمْ الرؤيا». (9: 20 - 23)

ويعود تاريخ رؤى دانيال، بحسب **سفر دانيال** ذاته، إلى ما قبل سقوط بابل مباشرة بيد الفرس وبعده، أما بحسب موقعها في التسلسل الأدبي لـ **التنخ**، فإنها تُقرأ عملياً بالعلاقة مع تاريخ لاحقٍ على ذلك. ففارس، كما رأينا في **سفر أستير**، وطّدت أركانها منذ فترة طويلة، كما أن مجموعة من اليهود قد عادت إلى أورشليم أيضاً. ومن أجلهم يعيد جبرائيل تأويل «السبعين سنة» في **أرميا** على أنها سبعون أسبوعاً، وبذا ينقذ النصّ ويعيد الأمل بنصر قادم حاسم لقدّوسي الله، كما يُدْعَون أحياناً في هذا السفر. ويقسم جبرائيل لدانيال هذه السبعين أسبوعاً، مشيراً إلى أحداث ماضية وقادمة شتّى. غير أنّ بنود الرؤيا ونقاطها أقلّ أهمية من واقعة أننا الآن أمام كتاب مكتوب وتمكن العوده إليه وقد صار له من الأهمية في العرافة والنبوءة مايضاهي أهمية الأحلام والرؤى، كما أنَّ هذه البنود والنقاط أقلّ أهمية أيضاً من واقعة أنّ الله نفسه خامل وصامت. إنَّ كتاب الله المقدّس يحلّ محلّ إله الكتاب المقدّس.

ويعود جبرائيل في **دانيال** 10 في هيئة «رجلٍ لابسٍ كتاناً، وحَقْوَاه مُنَطَّقَانِ بِنُضَارٍ من أُوفَازَ. وجسمه كالزبرجد، ووجهه كمرأى البرقِ، وعيناه كمشعلي نار، وذراعاه ورجلاه كمنظر النحاس الصقيل، وصوت أقواله كصوت جمهور» (10: 5 - 6). ويجلب جبرائيل معه أخبار حرب في السماء. فجبرائيل كان قد سارع إلى الوقوف في صفّ دانيال، كما يقول، ولذا

قد قاومني رئيس مملكة فارس [كائن سماوي متحالف مع الفرس] واحداً وعشرين يوماً؛ فأتى لنصرتي ميكائيل، أحد الرؤساء الأوّلين، فقد كنتُ مُتَلَبِّثاً هناك عند ملوك فارس. ثم أتيت لأبيّن لك ما يحدث لشعبك في الأيام الأخيرة، لأنّ الرؤيا هي لتلك الأيام... فالآنَ أرجع لأحارِب رئيس فارس. فإنّه بينما أنا خارجٌ، إذا برئيس ياوان [اليونان] مقبلاً. لكن أُخْبِرُكَ بالمرسوم في كتاب الحقّ. وليس أحدٌ يساعدني على هؤلاء إلا ميكائيل، رئيسكم. (10: 13 - 14، 20 - 21)

أمّا ما يلي ذلك فهو وصف طويل مرمَّز (لكنه قابل لفكّ رموزه) لصعود وانهيار أمبراطوريات عديدة في الشرق الأدنى. وهو صعود وانهيار لا يُعزى إلى فعلٍ من عند الله، ولا يُزْعَم أنه جزء من خطة إلهية واسعة. ومع أن جبرائيل يعرف نتيجة ذلك مسبقاً إلا أنه لا يدّعي أية سيطرة عليها أكثر من ذلك، ولو باسم الله:

وفي ذلك الزمان، يقوم ميكائيل، الرئيس العظيم، القائم لبني شعبك. ويكون وقت

ضيق، لم يكن منذ كانت أمّةً إلى ذلك الزمان. وفي ذلك الزمان ينجو شعبك، كلُّ من يوجد مكتوباً في الكتاب. وكثير من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، بعضهم للحياة الأبدية، وبعضهم للعار والرّذل الأبدي. ويضيء العقلاء كضياء الجَلَدِ، والذين جَعَلوا كثيرين أبراراً كالكواكب إلى الدهر والأبد.

وأنت، يا دانيال، أَغْلِقْ على الأقوال، واختم على الكتاب إلى وقت الانقضاء.
(12: 1 - 4)

إنْ كان الله قد بدا في **سفر أستير** وكأنه قد تخلّى عن موقعه لأستير ومردكاي، فإنّه يبدو في **سفر دانيال** وكأنه قد تخلّى عن هذا الموقع لجبرائيل وميكائيل، المشير والرئيس المحارب اللذين، على التوالي، سيرشدان الأمة ويحميانها إلى أن تحقق نصرها الأخير. ومن الواضح أنّ هذا الصراع سيكون صراعاً عسيراً؛ لأنه إذا كان هنالك «رئيس سماوي لفارس» و«رئيس سماوي لليونان»، فمن المفترض إذاً أن يكون هنالك رؤساء آخرون. ويبدو أن الزمن الذي كان فيه هؤلاء مجرد أجنحة تخفق حول عرش الله المسيطر الواحد قد مرَّ و انقضى. أما تأكيد الشيطان على قدرته الضارّة الخبيثة ضدّ أيوب فيبدو الآن مجرد نذير بقدوم الكائنات الملائكية الأخرى. صحيحٌ أنّ النصر النهائي لا يزال مضموناً للأبرار والصدّيقين، غير أنّ الأمل الآن يكاد يقتصر على فهم مراحل المحنة:

سمعتُ ولم أفهم، فقلتُ: «ياسيدي [جبرائيل]، ما آخر هذه؟» فقال: «اذهب، يادانيال، فإنّ الأقوال مغلقة ومختومة إلى وقت الانقضاء. إنّ كثيرين يَتَنَقَّوْنَ ويَتَبَيَّضُونَ ويُمَحَّصون؛ والمنافقون ينافقون ولا أحد من المنافقين يفهم؛ أما العقلاء فيفهمون». (12: 8 - 10)

ثمّة شيء بارد في هذه الرؤيا. فمع أنها رؤيا للانتصار، إلا أنها ليست رؤيا للمصالحة، والسلم العالمي، واضطجاع الأسد بجانب الحمل، وتدّفق الأمم إلى صهيون لتعلّم الشريعة، وما إلى ذلك. بل إنها ليست رؤيا للازدهار الرعويّ في أرض تجري فيها أنهار اللبن والعسل. والحقيقة أنّ تخيّل النهاية قد أفقره تخيّل المراحل المؤدية إلى النهاية وسَلَبَهُ ما فيه من خصب وغنى. فمن الممكن للصدّيق أن يأمل بأن يصبح مثل نجوم السماء، غير أنّ الرهبة التي كان كاتب **المزامير** يبديها كلّما ذكر النجوم مفقودة وغائبة. لقد ظهر الله ظهوره الصامت، الأُخير، والقصة التي بدأت بخلق النور والجلَد وخلق النجوم انتهت بالنجوم. وعبارة «في البدء» أُسْقِطَتْ على النهاية، على الانتصار الأخير. وهنا بالضبط، عند هذا اللحن الانتصاري الخفيض، تصل سيرة الله إلى خاتمتها الثانية.

لقد ظلّت إمكانية عودة الله الضعيفة قائمةً حتى نهاية **سفر دانيال**. أما الآن فقد انتفت هذه الإمكانية. لقد فعل الله ما كان ينبغي على الله فعله. وثمة آخرون سوف يدفعون عملهُ قُدماً إلى الأمام، بهذه الطريقة أو تلك. ولقد كانت هنالك لحظات ظافرة، لحظات تمّت إضافة **سفري أخبار الأيام** لكي يسترجعاها قبل أن ينتهي **التنخ**. ولقد كانت هنالك لحظات من الثقة العمياء،

المدهشة. وكانت هنالك أيضاً لحظات من الغضب المنفلت الطائش، وربما من الندم المنفلت الطائش أيضاً، وكانت هنالك لحظة واحدة على الأقل من الخجل أو ما يشبه الخجل.

غير أنَّ مثل هذه اللحظات لن تتكرر مرّة أخرى، فلم تعد ثمة حلقات في السلسلة. صحيحٌ أنّ **القديم الأيام**، كما يدعوه الآن دانيال، لم يمت، غير أنه عجوز وضَجِر. لقد انسحب من المشهد، دون أن يُهْزَم، ودون أن يُدَمَّر. كما أنّ التعددية التي ميّزته في عزّ قوّته ونشاطه لم تنحدر إلى وحدةٍ، ثم إلى شيء باطل وهو يحتجب عن الأنظار شيئاً فشيئاً، وإنّما بدا أكثر واقعية بسبب نوع من الفشل في الانحدار أو السقوط المرسوم. والحقيقة أن شيئاً ممّا يخترعه الأدب لا يفوق في اصطناعه وتلفيقيته النهايات الأدبية. أما الحيوات الواقعية فلا تنتهي مثل هذه النهايات الفنية. فهي إمّا أن تنقطع فجأة وعلى نحو عنيف، كما يقول **الجامعة**، أو أن تنتهي في ذبول بطيء بحيث لا يكون لها ذلك الاكتمال التام الذي نجده في صفحة أخيرة مكتوبة ببراعة. ويمكن لنا القول إن الحيوات الواقعية تنتهي كما تنتهي حياة الله: جهدٌ فائق يقصّر قليلاً عن بلوغ الهدف (**الصوت من العاصفة**)، ثمّ تنفتح فترة طويلة يتناقص فيها باطّراد مالدى المرء ليقوله كما يتغلّب صمت أصدقائه شيئاً فشيئاً على مالديهم من وفاء له؛ ويتوصّل المرء إلى زعم أخير مفاده أنّ إبقاء خططه طيّ الكتمان أهم من الشجاعة والبسالة، وهو زعم يُسْعِفُه بعض الشيء. ومن ثمّ تبهت الأضواء.

اللُّفَافَة

«نَبُتُّ عهداً ونَكْتُب»

عزرا ونحميا

يستأنف سِفْرا **عَزْرا ونحَمِّيا** السرد الذي توقّف عند نهاية **الملوك الثاني**، والقصة التي يحكيانها هي قصة مصالحة بين الربّ وشعبه المختار. غير أن ما يلفت الانتباه في هذين السفرين هو أنّ أدوار الربّ وإسرائيل تكاد أن تكون مقلوبةً. ففي أيام إبراهيم، وموسى، ويشوع، وداود، كانّ الربّ هو الذي يقوم بأعمال جبّارة وقديرة من أجل إسرائيل. أمّا في أيام عزرا ونحميا، فإسرائيل هي التي تقوم بأعمال نشيطة فعّالة من أجل الربّ. فالربّ وإسرائيل يعودان شريكيّ عهد من جديد، إنما على أساس مختلف ومغاير.

ومن وجهة نظر تاريخية، فإنّ الأمبراطورية البابلية لم تعمّر طويلاً؛ أما الأمبراطورية الفارسية، التي أعقبتها، فقد أرسلت جماعةً من بني يهوذا السبي إلى أورشليم كي تبني هيكلاً في موضع الهيكل الذي دمّره البابليون. وفي ذلك الوقت، ربما لم تكن النيّة الفارسية فصل يهوذا عن الإقليم الغربي الواسع الذي كانت تنتمي إليه. غير أن هذا ما حدث في النهاية؛ وإذا ما كان **سفرا عَزْرا ونحَمِّيا** يقصّران عن تقديم وصف كامل لانبثاق يهوذا مرّة أخرى كوحدة سياسية مميّزة، وإنْ تكن لاتزال خاضعة لفارس، فإنهما لا يقصّران عن تقديم مشاهد حيّة من الفترة التي كان فيها هذا التغيّر جارياً.

ومن وجهة نظر تاريخية، أيضاً، يمكن النظر إلى **سفري عَزْرا ونحَمِّيا** بوصفهما بقيّة من طفولة اليهود كشعب مميز عمّا كان يشكل إسرائيل الكبرى ومميّز أيضاً عن أمم العالم الأخرى. ففي هذين السفرين، نرى اليهود وهم يتّخذون لأول مرّة طابعاً ثابتاً لأمّةٍ يدعم شتاتها الواسع مجموعةً أصغر من السكان المقيمين. فقد بدأ نبلاء اليهود ذوو النفوذ في دوائر السلطة العالمية بلعب دور أساسي في ضمان بقاء الأمّة ورفاهيتها. ويمكن القول إننا قد رأينا من قبل تعبيراتٍ عن ذلك في تحذير يوسف فرعون مصر من المجاعة القادمة وإنقاذه أبيه وأخوته من الموت جوعاً، وفي إحباط أستير ومردكاي خطة اثنين من الخصيان لقتل ملك فارس وإحباطهما لاحقاً لخطّة تستهدف اليهود في الأمبراطورية الفارسية، وفي صعود دانيال نفسه في بلاط بابل. غير أنّ نحميا، ساقي ملك فارس، هو أولّ من يجسّد هذا الاتجاه ضمن إطار تاريخي واضح.

أما التطور الثالث، المصيري دينياً وتاريخياً على السواء، فهو قبول الحكم الأجنبي من قبل فريق صاعد سياسياً في أورشليم وَطَرْح الانعزال الذاتي الاجتماعي ـ الديني كبديل عن السيادة السياسية الحقّة. ويوضح **سفرا عَزْرا و نحَميا** أن معارضةً واسعة قد واجهت من طرحوا هذه الفلسفة. فبعض بني يهوذا المقيمين يرفضون الالتزام الصارم بقواعد الزواج الداخلي وعطلة السبت بوصفها علامة على الهوية الجمعية وتعزيزاً لها. فلعلّ الشتات قد روّض نفسه على السيطرة الأجنبية، لكن بعض المقيمين ـ ويمكن القول هنا على وجه التقريب إنّ بني يهوذا قد

كانوا في تعارض مع اليهود ـ واصلوا انشدادهم إلى الرؤيا الخلاصية حيث تندفع أمم العالم إلى أورشليم لتعبد الله و/أو إلى الرؤيا القيامية وهَرْمَجَدّون(*) كمقدمةٍ لهذا المجد. والحقيقة أننا نجد إلماعاً إلى وجهات النظر هذه حتى في **عزرا** و **نحميا**. غير أنَّ السبيل الورع على الصعيد الديني والعمليّ على الصعيد السياسي الذي يتّخذه المسبيان العائدان عزرا ونحميا هو الذي سيصبح اليهودية كما نعرفها والذي سيشكّل الخلاص لليهود. وعلى هذا النحو، فإن من الواجب النظر إليه بوصفه ردّاً إبداعياً وحصيفاً بصورة استثنائية على تلك الصدمة التي تعرّضت لها أمم كثيرة ووضعت حدّاً لعددٍ لا يُحصى من الأمم الصغيرة.

غير أنَّ جرأة هذه النقلات اليهودية لا يصاحبها أية استعادة من قِبَل الربّ الإله لجرأته. والحقيقة أنّ إلحاح هذين السفرين على إخلاص قادة اليهود للربّ وعلى توق الشعب لنيل رضاه، حالما تبيّن لهم إثمهم، هو ذو أثر متناقض ينطوي على مفارقة. فهو يُظْهِر الربّ أشبه بقاصرٍ ضعيف يسبغون عليه رعايتهم ويدللونه وينأى به عن كونه خالق اليهود، أو المولى، أو الأب، أو الملك. وهكذا يكون له الشرف وتكون لهم القوة.

ثمّة تناسب عكسي في **التنخ** بين فضيلة البشر وقدرة الله. فالربّ الإله لم يَبْدُ أبداً كؤوداً لا يُقْهَرَ بالقدر الذي بدا به حين قاد بني إسرائيل «قساة الرقبة»، المتمردين، الذين لا يكفّون عن التذمّر والشكوى وأخرجهم من مصر وعَبَرَ بهم الصحراء إلى أرض كنعان. وبالمقابل فإنّ جيل المهاجرين الذين نصادفهم في **عزرا** و **نحميا** هم مثال التقى والورع. وهذا هو السبب الذي يجعل هذا الاستهلال لقصتهم يبدو بمثابة القفلة أو المقطع الختامي في قصته. ففيما مضى خلق الربّ اليهود بوصفهم شعبه؛ أما الآن فهم الذين يَسْتَبْقُونه ويحافظون عليه بوصفه إلههم.

عزرا

يبدأ **سفر عزرا** بدايةً واعدةً، إذْ «نبّه الربّ روح كورش ملك فارس فأطلق نداءً» يجيز لبعثةٍ من اليهود أن تعود إلى أورشليم وتعيد بناء الهيكل المدمَّر. ولكن هل الملك يتصّرف من عنده، في الوقت الذي يعزو فيه هذا التصّرف إلى تنبيه الربّ؟ قد يبدو السؤال مثيراً للاستياء أو «حداثياً» ولكن لنتذكّر أنّ هذا الوضع ـ إسرائيليون أسرى على وشك الانطلاق إلى أرض الميعاد ـ شديد الشبه بالوضع الذي كان قائماً لدى الخروج من مصر. ولنتذكّر أنّ الربّ كان شديد التوق في تلك المناسبة لإظهار قدرته واضحةً لا تخطئها العين فقسّى قلب فرعون، ودفع ملك مصر عامداً إلى رفض السماح لبني إسرائيل بالرحيل. فالانتصار دون مقاومة ما كان ليُرضيه.

وعلى أية حال، فقد استجاب اليهود إلى نداء كورش بحماسة وارتياح. وتغادر جماعة كبيرة قاصدةً أورشليم، أما أولئك الذين بقوا في بابل فقد أمدّوا الراحلين «بآنية من الفضّة، وبالذهب،

(*) الموضع الذي يُفتَرَض أن تجري فيه المعركة الفاصلة بين قوى الخير وقوى الشرّ.

والمال، والبهائم، وأشياء ثمينة...» (عزرا 1: 6). أما الملك نفسه فأعاد لهم آنية بيت الربّ الثمينة التي كان نبوكد نصّر قد أخرجها من أورشليم ووضعها في بيت آلهته.

وبقيادة زربابل، الحاكم اليهودي الذي عيّنته فارس، ويشوع، الكاهن، يُشْرَع بإقامة مُحْرَقات في موقع الهيكل القديم حتى قبل أن يضعوا قواعد الهيكل الجديد. غير أنّ المشاعر أثناء طقس التكريس المخصص للقواعد الجديدة كانت مختلطة إلى حدّ الألم:

وإنّ كثيرين من الكهنة واللاويين ورؤساء الآباء والشيوخ الذين كانوا قد رأوا البيت الأول، لمّا وُضِعَ أساس هذا البيت أمام عيونهم بكوا بصوت عظيم. وهتف كثيرون بالفرح رافعين أصواتهم. فلم يستطع الشعب أن يميّزوا صوت هتاف الفرح من صوت بكاء الشعب... (3: 12 ـ 13)

وهذه هي اللحظة التي قال عنها النبي زكريا:

يدا زربابل قد أسّستا هذا البيت فيداه ستُتمّانِهِ. فتعلم أنّ رب الجنود أرسلني إليكم. فمن الذي أزدرى الأيام القصيرة؟ إنّهم سيفرحون ويرون حجر القصدير بيد زربابل. (زكريا 4: 8 ـ 10)

لكن زربابل ما إنْ يرفع حجر القصدير حتى يسقط من يده، ذلك أنّ معارضةً محلية سرعان ما توقف بناء الهيكل.

والمفارقة أن هذه المعارضة تأتي من شعبٍ يريد أن يساعد في بناء الهيكل، وهم جماعة غير إسرائيلية كان الملك الآشوري قد وطّنهم في الأرض واتّخذوا عبادة الربّ عبادةً لهم «نحن نبني معكم، لأنّا نطلب إلهكم مثلكم، ونحن نذبح له من أيام أَسْرَحَدُّون ملك أَشُّور، الذي صيّرنا إلى هنا» (عزرا 4:2). ولابدّ أن نفترض أنّ بعض بني إسرائيل قد بقوا في الأرض بعد الفتح الأشّوري للمملكة الشمالية من إسرائيل عام 722 قبل الميلاد. وإلاّ كيف كان لهذه الجماعة الوافدة أن تعبد الربّ؟ ولابدّ أن نفترض أيضاً أنّ العرض يأتي من سكان السامرة الأصليين فضلاً عن المهجّرين إليها، والسامرة هي العاصمة التي صار اسمها يطلق الآن على المنطقة كلها. لكن اليهود يرفضون عرض «شعب الأرض» (وهي عبارة استُخْدِمَتْ في سفر يشوع لوصف سكان كنعان الذين حلّت إسرائيل محلّهم):

«ليس لكم ولنا أن نبني معاً بيتاً لإلهنا، ولكن نحن نبني للربّ إله إسرائيل، كما أمرنا الملك كورش، ملك فارس». وكان شعب الأرض يُرْخونَ أيدي شعب يهوذا، ويقلقونهم في البناء. (4: 3 ـ 4)

ثم يكتب السامريون شكوى إلى ملك فارس ضد اليهود، يعلمونه فيها أن إعادة بناء أورشليم ستؤدي إلى التحريض على العصيان والتمرد: «نُعْلِم الملك أنّه إنْ بُنِيَتْ هذه المدينة وتمّت أسوارها، لا يكون لك نصيب في عِبْرِ النهر هذا» (4: 16)، أي غرب نهر الأردن. ويقتنع خليفة كورش بالشكوى ويصدر أمراً معاكساً: «لا تُبنى هذه المدينة حتى يُنْفَذَ أمرٌ مِنّي» (4:21). وهكذا يبادر

السامريون، مُسَلَّحين بهذا الأمر، في الذهاب إلى أورشليم، إلى اليهود، ويكفّوهم عن العمل بالذّراع والقوّة.

وبعد مرور بعض الوقت، يستأنف زربابل ويشوع العملَ على الهيكلُ بتحريضٍ من نبوءات حجّاي وزكريا. ويرسل الوالي الفارسي الذي كان موكّلاً آنئذٍ يسأل الملك القائم آنئذٍ إنْ كان قد صدر إذن بإعادة البناء، فيأتي هذه المرّة تأكيد على الأمر الأصلي الذي كان كورش قد أصدره. وباختصار، فإنَّ اليهود «بحسب نبوَّة حجّاي النبيّ وزكريا بن عِدُّو... بنوا وأكملوا...» (6: 14).

وكان تدشين الهيكل المكتمل مناسبةً للفرح دون دموع، ولكن ما هو الدور الذي قام به الربّ الإله في إعادة البناء؟ لقد «نبّه روح كورش» في البداية، فهل يكتفي النصّ بهذا وحسب؟ وإذا ما كان الربّ فاعلاً حقيقياً، فلماذا توقّف العمل إذاً حين أراد له خليفة كورش أن يتوقّف ولماذا استؤنف حين أراد له خليفة الخليفة أن يُسْتأنف؟ يبدو أن الله قد صار مفتقراً إلى القدرة التي كان يتمتّع بها حين واجه فرعون والتي كان يفرض بها مشيئته من أجل شعبه فوق كلّ معارضة.

ويمكن السؤال أيضاً عمّا إذا كان قد تخلّى عن الطموح الذي عبّر عنه مرّة في أن يرى كل الأمم تعترف به عند هيكله في أورشليم. وإذا ما كان بمقدور ملك فارس، وهو ليس يهودياً، أن يأمر بإعادة بناء الهيكل، جاعلاً من ذلك المشروع مشروعاً خاصاً به إلى هذا الحدّ، فلماذا لا يكون بمقدور السكان المحليين من غير اليهود، وبعضهم من إسرائيل، أن يساهموا أيضاً؟ يبدو الأمر وكأن ملك فارس يمثّل، على المستوى العملي على الأقل، سلطة أكثر أهمية من الربّ الإله. فحين عرض «شعب الأرض» المساعدة، لم يقل اليهود إنَّ الربّ قد حرّم ذلك، ولم يظهر الربّ شخصياً ليقول: «أنا أحرّم ذلك». بل قال اليهود: «نحن نبني للربّ إله إسرائيل، كما أمرنا الملك كورش، ملك فارس» (3:4). ولا شكّ هنا أن الإخلاص للربّ إله إسرائيل هو إخلاص صادق، إلا أن هذه الكلمات تشير إشارةً لا مفّر منها إلى أنّ الربّ هو الآن قاصرُ إسرائيلَ، وليس العكس.

حين قاد موسى بني إسرائيل من مصر، جاء بهم إلى جبل سيناء. والحقيقة أن الربّ الإله لم يظهر في أية لحظة من لحظات حياته، كما يرويها التَنَخ، بالطغيان والسيطرة اللذين ظهر بهما حين أعطى الشريعة لإسرائيل عبر موسى. والشريعة هي علامة كبرى على إرادته التي لا تُقَاوَم وعلى العنف الرهيب الذي فرض هذه الإرادة آنئذٍ.

ولذا فإنّ من المدهش أن نجد هنا أنَّ الشريعة قد صارت، مثل الهيكل، برعاية ملك فارس. فها هو عزرا، «الكاتبُ الماهر في توراة موسى»، والذي يعود نسبه إلى هارون شقيق موسى، ها هو يتلّقى تفويضاً من الملك أَرْتَحْشَشْتَا:

لأنّك قد أُرْسِلْتَ من عند الملك ومشيريه السبعة لِتَبَحَثَ عن يهوذا وأورشليم على حَسَبِ شريعةِ إلهك، التي بيدك... وأنت، ياعزرا، بحسب حكمة إلهك التي معك، أقِمْ قضاةً وحكاماً يقضون بين جميع الشعب الذين في عِبْرِ النهر من كلّ من يعلم

شرائع إلهك، ومن لا يعلم فعلّموه. وكلّ من لا يعمل بشريعة إلهك وشريعة الملك فليُقضَ عليه عاجلاً، إمّا بالموت، أو بالنفي، أو بغرامة مال، أو بالحبس. *(14:7، 25 - 26)*

وفي بقية تفويض عزرا، من الآيات التي لم نوردها هنا، يفصّل الملك بنود دعمه المادي للهيكل؛ غير أنّ مصادقته على الشريعة تلفت الأنتباه أكثر. ويعتقد البحث التاريخي أنّ الشريعة «التي بيدك» كانت وثيقة مكتوبة، إمّا **التوراة** أو **سفر التثنية**. وكلّ الدلائل تشير إلى أنّ الملك كان قد راجع هذه الوثيقة المكتوبة واتخذها من ضمن شريعة الأمبراطورية. فشريعة عزرا، في نظر أرتحششتا، تمثّل بالنسبة لشريعة أرتحششتا ما يمثّله عزرا نفسه بالنسبة لأرتحششتا.

ولا تختلف نظرة اليهود إلى العلاقة إلا اختلافاً طفيفاً. فعزرا يقول: «فتبارك الربّ إله آبائنا، الذي ألقى مثل هذا في قلب الملك لتكريم بيت الربّ الذي في أورشليم، وأمال عليّ الرحمة أمام الملك ومشيريه وجميع رؤساء الملك المقتدرين» (27:7). وكان نصّ **سفر عزرا** قد بدأ بأساسٍ سرديّ مقتضب: «نبّه الربُّ روح كورش...» لكننا لا نجد مثل هذا الأساس السردي فيما يتعلّق بفرض الشريعة اليهودية. فنحن لا نقرأ هنا أنّ الربّ «ألقى مثل هذا في قلب الملك لفرض شريعة الربّ...» وإنّما نجد فعلاً يقوم به الملك ليأتي عزرا بعد ذلك ويضفي عليه تأويلاً لاهوتيّاً.

والحقيقة أنّ الأتقياء من بني إسرائيل كانوا يؤولون حيواتهم على هذا النحو منذ بداية **التنخ**. فنحن نقرأ لدى ولادة شمعون، أحد أبناء ليئة (تكوين 33:29): «وَحَمَلَتْ أيضاً وَوَلَدَتْ ابناً، وقالت: قد سمع الربّ دعائي لأنّي مكروهة فرزقني أيضاً هذا؛ وسَمَّتْهُ شمعون». غير أنّ مثل هذه التأويلات كانت ضمن السرد السابق مسنودةً بأفعالٍ ينقلها السارد. فقبل آيتين من الآية السابقة في **التكوين** كان الربّ قد رأى «أن ليئة مكروهةً ففتح رحمها». أمّا في **سفري عزرا** و **نحميا** فلا نجد مثل هذا الأساس السردي، الأمر الذي يُكسِبُ هذين السفرين طابعاً حديثاً خاصاً. فعلى الرغم من أنهما لا يتطرّقان أبداً إلى عدم الإيمان فإنّهما لا يقدّمان الإيمان أبداً بوصفه أمراً محتوماً أمام أفعال الله الجبارة.

وثمّة لحظة من الصدق والوعي الذاتي غير العاديين تأتي في **عزرا8** بشأن هذا الأمر ذاته. ففي هذا الإصحاح تُرافق عزرا من بابل جماعة كبيرة من اليهود - هجرة ثانية مميّزة - وتجلب معها دعماً كبيراًللجماعة اليهودية في أورشليم. وقبل أن تنطلق جماعة عزرا، فإنه يأمرهم بالصيام والتضّرع إلى الله كي يجعل رحلتهم آمنة،

فإني استحييت أن أطلب من الملك جيشاً وفرساناً ليخفّرونا من العدو في الطريق، حيث قلنا للملك: «إنّ يد إلهنا على جميع طالبيه للخير، وبأسه وسخطه على جميع تاركيه». فَصُمنا ودعونا إلى إلهنا من أجل ذلك. *(عزرا 22:8 - 32)*

ما حصّة الله من الفضل هنا، وما حصّة الملك؟ هذا السؤال واضح في الحقيقة في ذهن عزرا وهو يدركه تماماً.

وإدراكه هذا يشكّل حضوراً أساسياً للّه في الفعل. ففي **عزرا** و **نحميا**، بخلاف العديد من أسفار الصمت التي تناولناها في الفصل العاشر، لا نجد مروراً على الله بصمتٍ أبداً. فثمة إشاراتٍ كثيرة إليه؛ والإخلاص له يحّرض على الفعل ويدفعه قُدُماً ويزيده جرأة؛ فيبقى مهّماً في هذا السياق. غير أنّ واقعه، من جهةٍ أخرى، هو واقعٌ يُنْسَب إليه نسبةً وتفصله هوّة واسعة عن واقعه القديم الذي كان يتجلّى تجلياً واضحاً. وهذا التغيّر العميق والحاد في بعض الأحيان هو ما يجعل من **سفري عزرا** و **نحميا** الخاتمة الثالثة لـ **التنخ**. صحيح أنّ الله لايزال حياً يُرْزَق، غير أنّ حيوية اليهود تفوق حيويته على نحوٍ ملموس.

وإنْ كانت تأويلات عزرا تَسِمُ انسحاب الربّ الإله النهائي وتخلّيه عن إظهار قدرته واقتصاره على القدرة التي تُنْسَب إليه نسبةً، فإنّ الصلاة الطويلة التي يلهج بها عزرا في 9: 6 - 15 تَسِمُ انسحاباً من النبوّة وتخلّياً عنها باتجاه الوعظ والحضّ والتحريض. ففي النبوّة الإسرائيلية التقليدية، كان الربّ هو الذي يتكلّم إلى إسرائيل ويدعوها إلى العمل. وفي الصلاة الإسرائيلية التقليدية في **المزامير**، كانت إسرائيل هي التي تتكلّم إلى الله وتدعوه إلى العمل. وفي **عزرا** 9: 6 - 15، نجد جمعاً وتضافراً بين الحالتين. فعزرا يتكلّم إلى الله في الظاهر، لكن من يدعوه إلى العمل ليس الله وإنّما إسرائيل. إنَّ عزرا يمزّق ثوبه ورداءه، وينتف شعر رأسه ولحيته، أمام أنظار المسبيين العائدين، ويعترف بالإثم الفاحش الذي اقترفه أولئك الذين من بينهم ممّن تزوجوا نساءً من السكان المحليين «فاختلط النسل الطاهر بأمم الأرض» (2:9). غير أنّ عزرا يأخذ عند هذا الحدّ من صلاته، الحدّ الذي كان يمكن لنبي أن يعلن عنده عقاب الله، يأخذ بحضّ جمهوره المحتشد وتحريضه طارحاً سؤالاً بليغاً على الله في الظاهر وعليهم في الحقيقة:

> ***والآن، يا إلهنا، ماذا نقول بعد هذا، فإنّا قد أهملنا وصاياك، التي أمرتَ بها على ألسنة عبيدك الأنبياء قائلاً: «إنّ الأرض التي تذهبون إليها لتملكوها هي أرضَ منجّسة بأدناس شعوب الأرض، من رجاساتهم التي ملأوها بها من الطرف إلى الطرف، بنجاستهم. والآن، فلا تعطوا بناتكم لبنيهم ولا تأخذوا بناتهم لبنيكم؛ ولا تطلبوا سِلْمَهُمْ ولا خيرهم إلى الأبد، لكي تتمكنوا وتأكلوا خير الأرض وتورّثوا أعقابكم مدى الدهر». وبعد كلّ ما وَرَدَ علينا من أجل أفعالنا السيئة وإثمنا العظيم - إذْ إنك، يا إلهنا، قد عاقبتنا بأقلّ من ذنوبنا وآتيتنا نجاةً كهذه - أفنعود وننقض وصاياك ونصاهر أمم هذه الرجاسات؟*** *(9: 10 - 14)*

ثمّة أصداء حرفية لـ **المزامير** هنا، لكن **المزامير** موجَّهةٌ إلى الله على نحوٍ صادق وحقّ. أما هذه الصلاة، ولكي لا نقول إنها ليست صادقة، فإنها موجَّهة بعد الله إلى اليهود.

ولكن دعونا لا نستهين أبداً بواعظ عظيم. فالتأثير الذي تتركه «صلاة» عزرا هو تأثير دراماتيكي:

> ***ولما صلّى عزرا واعترف باكياً، وهو منطرحٌ قُدّام بيت الله، اجتمع إليه من إسرائيل***

جمعٌ كثيرٌ جداً، من الرجال، والنساء، والأولاد؛ لأنَّ الشعب بكوا بكاءً شديداً. فأجاب شَكَنيا بن يَحِيئِيل من بني عيلام وقال لعزرا: «إنّا لقد تعدّينا على إلهنا وأخذنا نساءً غريباتٍ من أمم الأرض؛ غير أنّ لإسرائيل الآن رجاءً في هذا. لِنَبُتَّ الآن عهداً مع إلهنا على إخراج جميع النساء وأولادهن، جرياً على مشورة سيدي... قُمْ، فإنّ الأمر إليك ونحن معك. فتجلّدْ وَاعْمَلْ! (10: 1 ـ 4).

ويتلو ذلك طلاق جماعي وطرد للأولاد في الإصحاح العاشر والأخير من سفر عزرا. ثم يلي ذلك قائمة بأسماء الرجال اليهود الذين اتّخذوا نساءً غير يهوديات وكان منهم من ولد لهم منهن بنين. وقد تمّ طرد جميع هؤلاء النساء مع أولادهن.

تبعاً لأخلاقيات شعوب أخرى وعهودٍ أخرى، فإنّ التوبة التي ألحَّ عليها عزرا لم تكن عملاً أخلاقياً، في حين كان الإثم الذي سلّط عليه إدانته بعكس ذلك. أما إذا أخذنا أخلاقيات التنخ كما هي عليه، فإنّ المدهش ليس عقاب الآثمين وإنما عقابهم مثل هذا العقاب الخفيف. فبعد فجور/ ارتداد إسرائيل الجماعي مع كاهنات بعل فغور (عدد 25)، يقتل الربّ أربعةً وعشرين ألفاً من بني إسرائيل ويطلب من موسى أن يقتل كلّ من اضطجع مع امرأة غريبة، فيعلّقهم ووجوههم في الشمس. أمّا العقاب الذي يُنْزَل بعد ذلك بالمدينيين الذين أغووا بني إسرائيل فهو عقاب له طابع الإبادة. غير أن شيئاً من هذا العنف لا يحدث هنا، وعزرا لا يشير في صلاته إلى ضرورة مثل هذا العنف. وكلمات «الأنبياء» التي يقتبسها لا نجدها كما يوردها في أي مكانٍ من التنخ، وإنّما أقرب ما يكافئها هي تلك الوصايا التي يعطيها الربّ على لسان موسى في التثنية. فهناك، يتكلّم موسى على كلٍّ من ضروب الثواب والعقاب:

وإذا أَدْخَلَكَ الربُّ إلهك الأرض التي أنتَ صائرٌ إليها لِتَرِثَهَا، واستَأْصَلَ أمماً كثيرةً من أمام وجهك... وأَسْلَمَهُم الربّ إلهك بين يديكَ وضربتَهم، فَأَبسِلْهُم إِبسالاً: لا تقطع معهم عهداً ولا تأخذك بهم رأفة. ولا تصاهرهم: ابنتكَ لا تُعْطِها لابنه وابنته لا تأخذها لابنك. لأنّه يغوي ابنك عن اتّباعي فيعبد آلهةً أُخَرَ، فيشتدّ غضب الربّ عليكم ويبيدكم سريعاً. (التثنية 7: 1 ـ 4).

أما عزرا فلا يتكلّم إلا على ضروب الثواب أو، للدقة، على النتائج المرغوبة. فالفعل يتمّ وفق رغبات الربّ، لكن النتيجة السعيدة للطاعة تُبرز وتُدْفَع للأمام، والنتيجة غير السعيدة لعدم الطاعة يتمّ السكوت عنها وحسب.

أمّا التعارض بين عناد بني إسرائيل بقيادة موسى ولين عريكة البقية اليهودية بقيادة عزرا فهو تعارضٌ لافتٌ للانتباه. فهذه البقية، ممثّلة بشخص شكنيا، تحضّ موسى الجديد، عزرا، على فرض النظام عليها وضبطها، وتقبل إجراءاته التصحيحية ـ طرد زوجاتهم و «نسلهم المختلط» ـ دونما اعتراض. ويمكن القول إنهم يفعلون بأنفسهم ما كان يمكن لله من قبل أن يفعله بهم، متّخذين دوره كقاضٍ بأنفسهم. غير أنّ الحكم الذي يصدرونه هو أقرب إلى التصويب منه إلى العقاب الحقيقي.

وقد يبدو أثر ذلك على واقع الربّ الملموس سلبياً إذا ما قسناه بإزاء ما كان عليه في **سفر العدد**. غير أنَّ من الخطأ القيام بمثل هذه المقايسة. فهو لم يكن في الأسفار السبعة الماضية أقلّ بكثير مما كان عليه في **سفر العدد** وحسب وإنما أقلّ أيضاً مما هو عليه هنا كَمُتَلَقٍّ لصلاة عزرا وكمصدرٍ لفكرة النقاء الإثني الذي يدعو إليه. والحقيقة أن هذه اللحظة تشبه بعض الشيء تلك التي ينتبه فيها أولئك الذين لم يطبق لهم فاه في حديثٍ طويل متعدد الأطراف إلى شخصٍ - ولنسّمه فرنسيس - لم يكن صامتاً وحسب وإنما منسياً تماماً. وعندها، فإن هذا الشريك الصامت يظلّ صامتاً إلا أنه يُذْكَرُ الآن في عبارات تراعية وتحترم حضوره مثل «أنا واثق أن فرانسيس يوافقني الرأي» أو «كما سبق لفرانسيس أن أشار أكثر من مرّة».

ومن وجهة نظرٍ اجتماعية أو سياسية واقعية، فإنّ عزرا كان محقاً تماماً في أنّ انعزال اليهود الذاتي الذي لا يقبلُ أية مساومة قد كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بـ «[تمكّنهم وأكلهم] خير الأرض و [توريثهم أعقابهم] مدى الدهر». ويصحّ هذا حتى لو اعتبرنا «الأرض» هنا استعارةً بوصفها التلاحم الاجتماعي أو «الاستقرار» الإثني للجاليات اليهودية في العالم. لكنّ **سفر عزرا** لا يقول لنا ماهي «الرجاسات» التي ارتكبتها الزوجات المطرودات. فمن الممكن تماماً أن نتصّور أنّ المطلقات كُنَّ تاريخياً، في قناعاتهن وممارساتهن، مثل أولئك الرجال الذين يعرضون مساعدتهم على اليهود العائدين من السبي لإعادة بناء الهيكل في **عزرا 4**، أي غير إسرائيليات أو إسرائيليات جزئياً يعبدن الربّ. وهذا يعني أنّ «رجاساتهنّ» ربما كانت نوعاً من الانحراف التوفيقيّ في ممارسةِ أشخاصٍ تلقّوا الديانة الإسرائيلية، وليست ممارسةً لدينٍ أخر منافس، الأمر الذي كان يكفي فيه الإصلاح بدلاً من الطلاق الجماعي.

لكن مثل هذا الردّ الإصلاحي لو تمَّ، لكان كفيلاً بأن يُغْرِق اليهود خلال فترة قصيرة في بحر أغلبية سكانية كبيرة متعددة الأعراق تعبد الإله اليهودي. ولكانوا، أي اليهود، مثل عائلةٍ مؤسِّسةٍ تحوّلت شركتها إلى ملكية يمكن أن يسهم بها من أراد؛ فهي لا تزال تحظى بشيء من التشريف والتمجيد إلا أنّ السيطرة أفلتت من يدها. وهذا بالضبط ما حدث بعد خمسمئة سنة من ذلك لليهود الذين أسّسوا المسيحية كشكل من أشكال اليهودية المفتوحة لغير اليهود. وإذا ما وضعنا جانباً الملاحظات اللاهوتية وغيرها من الملاحظات المشحونة بأحكام القيمة، فإننا قد نسّجل لعزرا مالديه من بصيرة وبُعْدٍ في النظر إذ قام بما قام به. فمِنْ غير عزرا، ربما كان العالم قد شهد ديانةً عالمية توحيدية مفتوحةً للجميع قبل خمسمئة عام من قيام مثل هذه الديانة، ولكان اليهود قد اختفوا كأمّة.

وأن نعزو إلى عزرا محافظةَ اليهود على وضعهم كأقلية في الشتات وككيان سياسي تابع في أرض الميعاد يعني أن نتكلّم على هذه السيرورة التاريخية المعقدة بالطريقة المبسّطة، وذات الطابع الشخصي، التي يتكلّم بها **التنخ** نفسه على هذه السيرورة. والحقيقة أنّ ثمة تقليداً يهودياً لاحقاً مجّد عزرا ورأى فيه موسى آخر «كان يستحقّ أن يتلقّى **التوراة** لو لم يسبقه موسى إلى ذلك». أما البحث التاريخي المعاصر فليس واثقاً من أنّ عزرا وُجِدَ حقّاً، وإن كان واثقاً، بنظرةٍ ارتجاعيةٍ،

من أنّ تغيراً مشابهاً للتغيّر الذي أحدثه قد حصل حقّاً، بصرف النظر عمّا يُقَال عن عزرا نفسه. ويتمثّل هذا التغيّر في أن اليهود قد أصبحوا أمّة داخلية الزواج، منعزلة بذاتها. وحافظوا في وجه مقاومة بدئية هائلة على القواعد التي سخر منها العامة والخاصة طوال قرون.

كيف يمكن لهذا التغيّر أن يعمل كفصل في حياة الله ضمن **التنخ** الذي نقرؤه بوصفه عملاً أدبياً؟ والجواب، كما أشرنا من قبل، هو بقراءة **سفر عزرا** بوصفه جزءاً من خاتمة حياة الله. لقد تمّ إعداد مكان مأمون ومجيد للّه ـ أو شروط لائقة، كما ندعوها ـ خلال فترةٍ من النشاط الدينامي الخلاّق في حياة شعبه. ففي نهايته تكمن بدايتهم.

نَحَمْيَا

يُصَادِفُ أنّ **سفر نحميا**، الذي هو آخر سفر يدفع السرد قُدُماً في **التنخ** (إذْ أنّ **أخبار الأيام الأول و الثاني** عبارة عن مراجعة للأحداث السابقة على سقوط أورشليم)، هو أيضاً السفر الأول والوحيد الذي يكاد أن يكون مكتوباً بأكمله بصيغة السرد التاريخي بضمير المتكلّم. فعلى الرغم من أن الإصحاحين الثامن والتاسع في **سفر عزرا** مكتوبان بصيغة المتكلّم، إلاّ أنهما ضمن عمل يشتمل على عشرة إصحاحات مكتوبة بصيغة الغائب. والحقيقة أنّ هذا التحول من صيغة الغائب إلى صيغة المتكلّم في هذا السفر الذي يقع في آخر **التنخ** يجعل منه سفراً مثقلاً بالمعاني. ففي العهد المُقَام بين الربّ الإله وإسرائيل، كان الربّ الإله، في البداية، وبلاجدال، هو الشريك الأعلى مقاماً. أما في **سفر عزرا**، فقد أَخَذَتْ إسرائيل تصبح هذا الشريك الأعلى مقاماً. وفي **سفر نحميا**، حين يُشْرع نحميا بالكلام باسمه الخاص في الوقت الذي يبدأ فيه بالتحكّم بمجرى الأحداث، نجد أنفسنا أمام تحوّل في شكل السرد يوازي التحول الطارىء على الشخصية الرئيسة الالهية:

كلام نَحَمْيَا بن حَكَلْيَا:

كان في شهر كِسْلُو في السنة العشرين، إذْ كنتُ في شُوشَن القصر [عاصمة فارس]، أن قَدِمَ حَنَانِي، أحد أخوتي، هو ورجال من يهوذا، فاستخبرتهم عن اليهود الذين نجوا ممّن بقي من الجلاء [السبي]، وعن أورشليم. فقالوا: «إنّ البقية التي بقيت من الجلاء هناك في البلاد هي في ضَنْكٍ شديد ومهانة؛ وإنّ سور أورشليم مهدوم، وأبوابها قد أُحرِقَتْ بالنار».

فلّما سمعتُ هذا الكلام، مكثتُ أبكي وأنوح أياماً، وصُمْتُ وصلّيت أمام إله السموات. *(نحميا 1: 1 ـ 4).*

ويلي هذا صلاة حارة تنتهي نهاية مدهشةً بعض الشيء: «وقلتُ: أيها الربّ، إله السماوات، الجبار العظيم الرهيب... وفّق عبدك اليوم، وَهَبْهُ رحمةً في عين هذا الرجل [الملك]! وكنتُ ساقي الملك» (1: 11,5).

ساقي الملك! حتى لو أننا لم نفهم بكلمة «الساقي» أنَّ نحميا هو غانيميد(*) الملك، والفتى الأمين على أسراره، فمن الطبيعي أن نفترض أنه فتىً ومن بين أفراد الحلقة الأقرب إلى الملك. وفي هذا، ثمّة ما هو مشترك بين **سفر نحميا** والإصحاحات الأخيرة المكتوبة بصيغة المتكلّم من **سفر دانيال**. غير أنّ تلك الإصحاحات تقدّم رؤى دانيال وأحلامه الخاصة بـ **القديم الأيام** والمستقبل السرّي للعالم. ومع أنها مكتوبة بصيغة المتكلّم، فإنها بعيدة كثيراً عن الطابع السردي وخالية تماماً من الطابع التاريخي. أما حين يتكلّم نحميا بضمير المتكلّم فلكي يخبرنا بأفعاله الدنيوية والعملية تحديداً، وليس برؤاه الغامضة الملغَّزة.

وما يُضفي على هذا التحوّل مثل هذه الأهمية هو أنه يضع على عاتق نحميا، البشري، مسؤولية التاريخ المشترك ـ أو الشرط المشترك، إن أردتم ـ لكلٍّ من الله وإسرائيل، على نحو فريد تماماً. فما من أحدٍ في **التنخ** إلى الآن، بما في ذلك داود الملك، استطاع أن يتحكم بمجرى الأحداث كما يتحكّم نحميا. فضلاً عن أن نحميا يسير في طريق ليس هنالك ما يضاهيها في كلّ أسفار **التنخ** السابقة، إذ أنه يكشف لنا نحن القرّاء عن مقاصده وأغراضه في حين يخفيها عن معاصريه، فيما يتعلق بمضامينها ومكنوناتها الكاملة على الأقل.

فهو يشير للملك أن مشروعه محدود؛ إذْ يرغب بإعادة بناء سور أورشليم، ليس إلاّ، ويحدد تاريخ عودته بناءً على طلب الملك. ويشتبه ولاة فارس في منطقة «عبر النهر» (غربي الأردن)، لكن نحميا يصل إلى هناك ومعه رسائل من الملك تكفل حمايته. وفي أول ليلة له في أورشليم يقوم وهو راكبٌ على ظهر دابّة بجولة سرّية على أسوار المدينة المهدّمة. أمّا الولاة اليهود فلا يعرفون إلى الآن ما الذي يدور في خلده.

بيد أنّ مشروع نحميا، كما يتكشّف، لا يقتصر على إشغال أهل أورشليم أنفسهم في إصلاح تدريجي للأذية التي أنزلها البابليون بمدينتهم وإنما يرمي إلى استجرار قوة عمل من كامل منطقة يهوذا وتحويل أورشليم، بين ليلة وضحاها، إلى مدينة محصّنة قادرة على أن تكون معقلاً للمنطقة كلها فتضعف بذلك سيطرة سَنْبَلَّط الحوروني على يهوذا. فسنبلّط هذا يفرض سلطانه، من السامرة، على المنطقة بأكملها باسم ملك فارس، وليس من غير سبب أنه يسأل نحميا: « ما الذي أنتم صانعون؟ أتتمردون على الملك؟» (2: 19). لكن الجواب الصادق لا يأتي أبداً، وهو نعم ولا في آنٍ معاً. لا، لأنّ نحميا ليس بصدد التمرد على الملك، ونعم، لأنه عازم على أن يضع الملك أمام تعديل إداري لا يمكن ردّه في منطقة عبر النهر.

وتمكن قراءة **نحميا** 3 بمثابة برنامج عمل باقٍ من مشروع إعادة البناء. فثمة عمل خاص بكل جماعة من جماعات يهوذا التي تبني سور المدينة من جديد. ثمّ يقطع نحميا سرده بصلاة للثأر، إذ ينقل سخرية واحد من أعدائه: «إن ما ينونه، لو وثب ثعلب لهدم سور حجارتهم!»، لتأتي بعد ذلك صلاة نحميا: «اسمع، يا إلهنا، فإنّا قد أصبحنا هُزُؤاً، وارْدُدْ

(*) غانيميد هو ساقي الآلهة في الأساطير اليونانية.

تعييرهم على رؤوسهم!» (4: 3 - 4)(*). ثم يقرر بعد ذلك مباشرة وبلهجة زعيم واضحة: «بنينا السور، واتّصل السور كلّه إلى نصفه؛ وكان للشعب عزيمة في العمل» (6:4)(**).

لقد كانت أورشليم، بوقوعها على تلّ مرتفع وتمتّعها بموارد مائية داخل المدينة ذاتها، مناسبةً تماماً لأن تكون حصناً ومعقلاً. ولقد استطاعت كمدينة لليبوسيين أن تصّد بني إسرائيل طويلاً بعد أن سيطروا على باقي المنطقة. وبعد أن استولى عليها داود، صمدت أمام أعداء بني إسرائيل طوال قرون، بل وردّت محاولة لفتحها قام بها الأشوريون. واستطاعت بأسوارها التي لم تكتمل بعد أن تظهر من جديد كقوة محلية هامة.

فمع فشل سنبلّط في تعطيل جهود نحميا، يقيم تحالفاً محلياً لإيقاف هذه الجهود بالقوة، لكن نحميا كان مستعداً لذلك:

ومنذ ذلك اليوم، كان النصف من غلماني يعملون والنصف الآخر متسلّحين بالرماح والتُّروس، والقِسِيّ والزَّرَد. والولاة وراء جميع بيت يهوذا. وكان البانون في السور وحاملو الأثقال والمحمِّلون، يعملون باليد الواحدة وقد أخذوا الحراب باليد الأخرى. وكان كلّ واحد من البنّائين يبني وهو متقلّد سيفه على حقويه. وكان الهاتف بالبوق عندي. فقلت للعظماء، والولاة، ولسائر الشعب: «إنّ العمل عظيم متّسع؛ ونحن متفرّقون على السور، متباعدون بعضنا عن بعض. فالموضع الذي تسمعون منه صوت البوق، هناك تجتمعون إلينا؛ إلهنا يقاتل عنّا!» فكلّنا نعمل العمل، وكان النصف منهم يحملون الرماح، من طلوع الفجر إلى ظهور النجوم. (4: 16 - 21).

لقد أصبحت هذه القوة العاملة جميعها «غلماني»، كما يشير نحميا في هذه الكلمة العارضة والكاشفة في آنٍ معاً. وهو يَعِدُهُم بعبارةٍ لا تنقصها البلاغة أنّ «إلهنا يقاتل عنّا!» لكنه يفصّل تفصيلاً في وصف حلّه العملي للمشاكل المتعلّقة بحمل المعول في يد والسلاح باليد الأخرى وتنظيمه السريع للدفاع ضد محاولة العدو اختراق السور بتجميع قواته في موضع واحد.

هل هذه ثقة بالله أم بالنفس؟ لقد كانت ثقة إسرائيل بنفسها أمراً يستحقّ الشجب والتوبيخ بالنسبة لكاتب **سفر التثنية**، وأشعيا، وكاتب **المزامير**؛ فإسرائيل ينبغي أن تثق بالربّ، لا بشجاعتها أو براعتها. أما نحميا، على الرغم من كل تقاه، فيقف بعيداً بعض الشيء عن هذا الاتجاه. وهذا ما يتضح في ردّة فعله على آخر محاولةٍلإخافته، حين يرسل له سنبلّط رسالة «ودّية» مليئة بالتهديد المبطّن:

فبعث إليّ سنبلّط... برسالة مفتوحة... مكتوب فيها: «قد سُمِعَ في الأمم، وجَاشَم [والٍ عربي] يقول إنّك أنتَ واليهودِ مضمرونَ التمرد - ولذلك أنت تبني السور - لتكون ملكاً عليهم، بهذا الوجه. وقد أقمْتَ أيضاً أنبياء ليتنبأوا لك في أورشليم قائلين:

(*) - في الترجمة الصادرة عن جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة (3: 35 - 36).

(**) - في الترجمة الصادرة عن جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة (3: 38).

إنّ في يهوذا ملكاً؛ والآن يُسْمَعُ هذا الكلام عند الملك؛ فَهَلُمَّ الآن لنأتمر معاً».

فأرسلتُ إليه قائلاً: «ليس الأمر كما تقول؛ وإنّما هو كلام أنت تختلقه من قلبك» - وكانوا جميعاً يُخَوِّفوننا، قائلين: «إنّ أيديهم قد ضَعُفَتْ عن العمل، فلا يتمّ». (6: 5 - 9)

وفي هذه الأثناء، يشير صديق زائف من داخل المدينة إلى أنّ هجوماً كاسحاً على أورشليم هو على وشك الوقوع وأنّ على نحميا أن يلتجأ إلى داخل الهيكل. فيرّد نحميا:

«أَرَجُلٌ مثلي يهربُ؟ ومثلي يدخل الهيكل فيحيا؟ لا أدخلُ». ثم تحقّقتُ فإذا إنّه ليس الله مُرْسِلَهُ، بل إنّما هو نطق بالنبوّة عليَّ لأن طوبيّا وسنبلّط قد استأجراه... (6: 11 - 12)

ولبُّ الموضوع هنا أنّ نحميا لم يكن مسموحاً له أن يدخل إلى قدس الهيكل، بوصفه رجلاً عادياً وليس كاهناً. فالتحذير الزائف كان، إذاً، محاولة لإيقاعه في شراك تدنيس المقدّسات.

ومن الضروري هنا أن نأخذ بالحسبان كلا الجانبين في ردّ نحميا، فكلاهما مهمان. فهو، من جهة أولى، يهودي تقيّ يحترم قواعد الهيكل ولا ينتهكها حتى لو أضّر نفسه. لكنه، من جهة أخرى، مقاتل يثق بشجاعته وقدرته على الدفاع والصمود حتى حين يعزو نجاحه إلى الربّ. والحقيقة أنه يجني الكثير من ثقته هذه بنفسه:

وكان تمام السور في الخامس والعشرين من أيلول، في اثنين وخمسين يوماً [وهذا عمل استثنائي]. وَسَمِعَ جميع أعدائنا، ورأى جميع الأمم الذين حولنا، فسقطوا في أعين أنفسهم؛ وعلموا أنّ هذا العمل إنّما جرى من قِبَلِ إلهنا. (6: 15 - 16)

لقد تمّ ضمان الأمن القومي الآن إلى حدٍّ بعيد، وصار بمقدور نحميا أن يلتفت إلى الشؤون الداخلية، فينظّم المديونية ويجري إحصاءً للسكان، بما لديه من طاقة ونشاط صارا مألوفين، وهو يقول بصورة عابرة في (5: 14): «ثمّ إنّي منذُ يومَ أُمِرْتُ أن أكون قائداً في أرض يهوذا - من السنة العشرين إلى السنة الثانية والثلاثين لأرتحششتا الملك، اثنتي عشرة سنة - لم آكل أنا ولا أخوتي خبز القائد». والحقيقة أنّ من الممكن لنا أن نتصّور نحميا، بوصفه ساقي الملك، رجلاً ذا ثروة شخصية كبيرة، شأن بعض أصحاب الملايين من الأمريكان الذين يعملون في بعض المواقع المدنيّة دون مُرَتّب. ولكن لندع ذلك جانباً وننتبه إلى أن الأمر الذي تلقّاه نحميا في بداية السرد لم يكن أمراً بأن يكون قائداً بل كان، كما لاحظنا، أمراً محدداً بإعادة بناء سور المدينة ثم العودة إلى شوشن. غير أن شوشن بعيدة كل البعد عن أورشليم. فهل لجأ أرتحششتا إلى القوة لإعادة نحميا إلى هناك؟ إننا لا نجد ذِكْراً لفارس أو ملكها ما إنْ تعود أورشليم مدينة مُحَصَّنة.

وبدلاً من هذا، فإن الفعل يعود إلى عزرا وبذلك، وبطريقةٍ جديدةٍ، إلى الله. ففي **نحميا 8 - 10**، يقرأ عزرا في «سفر توراة موسى»(*) وهو واقف على منبر من خشب مصنوع لذلك

(*) - في الترجمة الإنكليزية ترد كلمة «اللفافة» بدل كلمة «السفر» أو «الكتاب»، وكان الكاتب قد أشار في الفصل الأول إلى «اللفافة» بوصفها «كتاب» تلك الفترة.

«أمام الجماعة من الرجال والنساء وكلّ ذي فهم». كما وقف اللاويون بين الحشد في الوقت ذاته «فقرأوا في سفر توراة الله جهراً، مبلّغين المعنى؛ حتى فهموا القراءة» (8: 8,3,1). فليس جميع السكان اليهود في أورشليم الوليدة يعرفون العبرية؛ ولعلّ بعضهم لا يعرف سوى الآرامية، اللغة المشتركة للأمبراطورية الفارسية (وقبلها، للأمبراطورية الآشورية).

وتُرْعِبُ القراءةُ الشعبَ، فيأخذون بالبكاء والنواح. لكن رجال الدين يطمئنونهم: «امضوا، كلّوا المُسَمَّنات واشربوا الحلو ووزِّعوا حصصاً على الذين لم يُهَيَّأ لهم، لأنّه يومٌ مقدّسٍ لربّنا. فلا تحزنوا، لأن فَرَحَ الربِّ قُوَّتَكم» (8: 10). ثم يقودون الشعب في احتفال عيد المَظَالّ، وهي مساكن مؤقتة مثل تلك التي عاشت فيها الأمّة خلال تطوافها في الصحراء بعد أن تلقّت الشريعة ودخلت في العهد مع الربّ ولكن قبل دخولها أرض الميعاد.

وبعد قراءة الشريعة، يقوم سبعة من اللاويين بتلاوة صلاة طويلة (نحميا 9 ـ 10)، تستذكر تاريخ الأمّة ثمّ تُصَادق باسم الشعب على شريعة الله كما قُرِئَتْ. وتختتم هذه الصلاة بالقول:

ها نحن اليومِ عبيدٌ، والأرض التي أعطيتها لآبائنا ليأكلوا ثمرها وخيرها ـــ ها نحن عبيدٌ عليها! وغلّتها إنّما تَكْثُر للملوك الذين ولّيتهم علينا من أجل خطايانا. وهم متسلّطون على أبداننا وعلى بهائمنا كما يشاؤون، ونحن في ضنك شديد.

ولأجل هذا كلّه، نحن نبتُّ عهداً ونكتبُ؛ ورؤساؤنا، واللاويون، والكهنة يختمون. (9: 36 ـ 38)

وتتلو ذلك قائمة بأسماء الذين ختموا. وبعد ذلك يقسم الشعب العادي قسماً شفهياً:

وباقي الشعب... كلّ ذي معرفةٍ وفهم، انضموا إلى أخوتهم وعظمائهم، ودخلوا في عهدٍ وقَسَمٍ على أن يسلكوا في شريعة الله، التي أوتيت على لسان موسى عبد الله، ويحفظواَ جميع وصايا الربّ إلهنا [حرفياً: «يهوه ربّنا»]، وأحكامه ورسومه ويعملوا بها.

أن... (10: 28 ـ 29)

حيث يورد النصّ قائمة بالبنود التي أُفْرِدَتْ للمصادقة عليها جهاراً: تحريم التزاوج مع الآخرين، تحريم التجارة يوم السبت، وتخصيص السنة السابعة سنةً للراحة وسنةً تُتْرَكُ فيها المطالبة بكل دَيْن، ومجموعة من الفرائض لخدمة هيكل أورشليم، وتنتهي بالقول: «لا نُهْمِلُ بيت إلهنا» (39:10).

وما دام اليهود الآن قد التزموا أن يسلكوا في شريعة الله وصادقوا على عهدهم معه، فكيف يشير الله إلى أنه قد قبل مصادقتهم؟ يجدر بنا أن نسترجع هنا كيف أشار الله في سفر الخروج إلى قبوله مصادقتهم على جبل سيناء بعد أول قراءة للشريعة:

وبكّر [موسى] في الغداة وبنى مذبحاً في أسفل الجبل، ونصب اثني عشر نصباً لاثني عشر سِبْطَ إسرائيل. وبَعَثَ فتيانَ بني إسرائيل، فأصعدوا مُحْرَقاتٍ وذبحوا ذبائح

سلامةٍ من العجول للربّ. فأخذ موسى نصف الدم وجعله في طُسُوتٍ، ورشَّ مِن النصف الآخر على المذبح. وأخذ كتاب العهد فتلا على مسامع الشعب. فقالوا: «كلّ ما تكلّم الربّ به نفعله ونأتمر به!» فأخذ موسى الدم ورشّه على الشعب وقال: «هو ذا دم العهد الذي عاهدكم الربّ به على جميع هذه الأقوال».

ثمّ صعد موسى وهارون، وناداب وأَبِيهُو، وسبعون من شيوخ إسرائيل؛ فرأوا إله إسرائيل: وتحت رجليه شِبْهُ صَنْعَةٍ من بَلاَطٍ سَمَنْجُونِيّ، وشيءٌ أشبه بالسماء في النّقاء. وعلى مُخْتَارِي بني إسرائيل لم يَمُدُدْ يده؛ فرأوا الله، وأكلوا وشربوا.

وقال الربّ لموسى: «اصعد إلى الجبل وأَقِمْ هنا، حتّى أُعْطِيكَ لوحي الحجارة والشريعة والوصية التي كَتَبْتُها لتعليمهم». فقام موسى ويشوع خادمه، وصعد موسى إلى جبل الله. وقال للشيوخ: «اقعدوا لنا ههنا حتى نرجع إليكم. وهو ذا هارون وحُورٌ معكم؛ من كان له أمرٌ فليتقدّم إليهما».

وصعد موسى الجبل فغطّى الغمامُ الجبلَ. وحلَّ مجد الربّ على جبل سيناء، وغطّاه الغمام ستة أيام. وفي اليوم السابع دعا موسى من جوف الغمام. وكان منظر مجد الربّ كنارٍ آكلةٍ في رأس الجبل أمام عيون بني إسرائيل. فدخل موسى في وسط الغمام وصعد الجبَل؛ وأقام موسى في الجبل أربعين يوماً وأربعين ليلة (خروج 24: 4 - 18)

يبدو الربّ في هذا المقطع الطويل شخصية واقعية مهدِّدة وطاغية. وعلى الرغم من أنّ إسرائيل قد صرخت بصوت واحد: «كلُّ ما تكلّم الربّ به نفعله ونأتمر به»، لا أحد يعلم ما إذا كان شيوخ إسرائيل سيتعرّضون للخطر حين يقفون بين يدي الله. غير أنّهم يتدبّرون ذلك على نحوٍ آمن، ويرونه، ويأكلون ويشربون. وملموسية هذه الأفعال التي يقومون بها، بصرف النظر عمّا يقوله الله وعن الغمام أو النار، تؤكّد على ملموسية الربّ ذاته. فليس هنالك أدنى شكّ في أنّه شريك فاعل في صنع العهد وإقامته.

أما عند قراءة الشريعة في **نحميا** 8 - 10، فلا يقول الربّ أو يفعل شيئاً ردّاً على إقرار الشعب هذه الشريعة. فكيف يمكن القول، إذاً، إنه واقعي بالنسبة لهم أو إنه واقعي بأيّ حال من الأحوال؟ وكيف يمكن القول إنه موجود؟

يبدي كلٌّ من **سفر عزرا** و **سفر نحميا**، في الحقيقة، ما يمكن أن ندعوه إضفاءً للطابع الموضوعي على الربّ الإله وتجسيداً وظيفياً له على السواء. فعقل الله يكتسي طابعاً موضوعياً في شريعته، التي تمّ تدوينها الآن في نسخ كثيرة كما تمّ تأويلها وترجمتها لكلّ يهودي، كما تقتضي الضرورة. فبعد قراءة سفر الشريعة،

فتح عزرا السفر على عيون جميع الشعب، لأنّه كان فوق الشعب كلّهم؛ ولّما فتحه، وقف الشعب أجمعون. وبارك عزرا الربَّ، الإله العظيم، فأجاب جميع الشعب: «آمين، آمين»، رافعين أيديهم. وخرّوا وسجدوا بوجوههم للربّ إلى الأرض. (نحميا 8: 5 - 6)

ليست الشريعة صنماً؛ ولكن حين يُريها عزرا للشعب، فإنّهم يخرّون ويسجدون وكأنهم يسجدون أمام الربّ. وهم ليسوا في الهيكل. إنّما قرأ عليهم عزرا من على «منبر من خشب». ومرأى السفر المقدّس «اللفافة المقدّسة» هو الذي يحدث ردّة الفعل هذه. فهي تنطوي على كلّ ما يحتاج الله إلى قوله. ولا حاجة به لأن يتكلّم ثانيةً ولن يفعل.

أما بخصوص أفعاله، فقادة اليهود الذين يعرفون الشريعة يعرفون ما في ذهنه ويمكن إذاً أن يكونوا وكلاء له. صحيح أنّه لا يزال محتفظاً، من السماء (فالكلام عليه بوصفه إله السماء وفي السماء صار أمراً روتينياً)، بالقدرة على التأثير على مجرى الأحداث البشرية، إلا أنّه وضع على عاتق عزرا ونحميا ومعاونيهما ما كان له من مسؤولية في اتخاذ الترتيبات المسبقة السلمية والحربية من أجل خير اليهود بوصفهم شعبه على الأرض. ومن بين الصلاحيات العملية الموكولة إليهم صلاحية أن يقبلوا باسمه مصادقة الشعب اليهودي على العهد الجديد.

ومع هذه المصادقة الذاتية على العهد الجديد، تقوم مسيرة جديدة إلى صهيون في **نحميا** 11 إذْ ينتقل عشر السكان في كلّ قرية من الإقليم ليسكنوا في العاصمة المُعاد بناؤها. وفي **نحميا** 12، يجري القائد النشط إحصاءً للكهنة واللاويين المكلّفين بخدمة الهيكل، الذي أصبح الآن مركزاً تجارياً ليهوذا، فضلاً عن كونه مركزاً دينياً، ويقود نحميا هؤلاء الكهنة واللاويين في حفل تدشين عظيم، ويعيّن فرقتين عظيمتين للتسبيح ويرسلهما في موكب بالصنوج، والعيدان، والكِنّارات على السور الجديد ومن ثمّ إلى الهيكل.

وفي النهاية يعود نحميا إلى فارس؛ إلا أنه يعود في الإصحاح الثالث عشر والأخير إلى أورشليم ليعاقب بعض الذين حادوا عن العهد الجديد. فيطرد عَمونياً وجده مقيماً في حجرة من حجرات الهيكل، ويعزّز فريضة السبت ويؤكد على عدم تدنيسها، ثم يتّخذ إجراءات صارمة مرّة أخرى للحيلولة دون التزاوج مع الغرباء:

وفي تلك الأيام أيضاً، رأيت يهوداً قد تزوجوا نساءً أَشْدودِيّاتٍ، وعَمونيات، وموآبيات؛ وكان نصف كلام أولادهم بلغة أشدود، ولم يكونوا يُحسِنون التكلّم باليهودية بل بلسان شعبٍ وشعب. فخاصمتهم، ولعنتهم، وضربت منهم رجالاً، ونتفت شعرهم، واستحلفتهم بالله أن لا تعطوا بناتكم لبنيهم، ولا تأخذوا بناتهم لبنيكم ولا لكم. ألَم يكن أنّه بهذا أثِمَ سليمان ملك إسرائيل! مع أنه لم يكن في كثيرٍ من الأمم ملكٌ مثله، وكان محبوباً عند الله وقد أقامه الله ملكاً على جميع إسرائيل، فأَثْمَتْهُ النساء الأجنبيات. أفَنَسْكتُ لكم على فعل هذا الشرّ العظيم كلّه، والتعدّي على إلهنا بتزوج النساء الأجنبيات؟ *(13: 23 - 27)*

إن عظة نحميا هذه التي يلقيها على رجالٍ نَتَفَ شعرهم وضربهم لأنهم تزوجوا نساء أجنبيات تشبه تماماً عظة/ صلاة عزرا في **سفر عزرا** 9. وبهذه النغمة، ومع صرخة نحميا الختامية «فاذكرني، اللّهُمَّ، بالخير!» (13: 31)، تصل قصة إسرائيل إلى آخر نقطة سجلّها التنخ، وهنا تكتمل هذه الخاتمة الثالثة لسيرة الله.



نحميا، الساقي الذي كاد أن يكون ملكاً، أصبح شخصاً بغيضاً وطاغيةً في أواخر سيرته. فما قام به من ضربٍ للخُطَاة، ونَتْفٍ لشعورهم لم يسبق له مثيل. وقد جاء بمثابة الصدمة أن نجد الملك سليمان يبرز من جديد بوصفه الآثم النموذجي الذي يُضْرَب فيه المثل. فهل كان سليمان، على الرغم من إثمه، ملكاً عظيماً؟ أم أنه كان، على الرغم من ملكه العظيم، آثماً؟ يرتاب المرء في أن نحميا كان ميّالاً إلى الرأي الأخير. غير أنّ مثل هذا السؤال لا يمكن أن يُتْرَكَ معلّقاً في الهواء. ولابدّ من قول المزيد بشأنه. وهذا المزيد يأتي في **سفريّ أخبار الأيام**.

يبدأ **سفر أخبار الأيام الأول** بتسعة إصحاحات تمهيدية يتتبع فيها الأنساب بدءاً بآدم وانتهاءً بالمسبيين في بابل. أمّا ما يلي ذلك، من **أخبار الأيام الأول** 10 وحتى نهاية **أخبار الأيام الثاني**، فإعادةٌ مُخْتَصَرة للتاريخ الإسرائيلي من صعود داود وحتى سقوط أورشليم. وينتهي السفر الثاني من **أخبار الأيام** بقفلةٍ طولها آية ونصف الآية تشير إلى عودة المسبيين اليهود إلى أورشليم في عهد كورش ملك فارس. غير أنّ هذه الكلمات، الكلمات الأخيرة في **التنخ**، هي الكلمات التي يبدأ بها **سفر عزرا**، بالحرف الواحد.

> ***في السنة الأولى لكورش ملك فارس، لكي يَتِمّ ما تكلّم به الرب بِفَم إرميا، نبّه الربُّ روح كورش ملك فارس فأطلق نداءً في مملكته كلّها وكتاباتٍ أيضاً، قائلاً:***
>
> ***«هكذا قال كورش ملك فارس: جميع ممالك الأرض قد أعطانيها الربُّ إله السماوات وأوصاني بأن أبني له بيتاً في أورشليم، التي بيهوذا. فمن كان منكم من شعبه أجمع ـ فإلهه يكون معه، فليصعد...»*** *(عزرا: 1 ـ 3؛ أخبار الأيام الثاني 36: 22 ـ 23).*

غير أنَّ **عزرا** 1 لا يتوقف هنا بل يتابع:

> ***«... إلى أورشليم التي بيهوذا ويَبْنِ بيت الربّ إله إسرائيل، وهو الإله الذي في أورشليم؛ وكلّ من بقيَ في أحد المواضع، حيث هو متغرّب، فَلْيُمْدِدْهُ أهل موضعه بالفضة، والذهب، والمال، والبهائم، فضلاً عَما يتطوعون به لبيت الله الذي في أورشليم».*** *(عزرا 1: 3 ـ 4)*

إنّ كون الأحداث التي يرويها كلّ من **عزرا** و **نحميا** تالية زمنياً لتلك التي في **أخبار الأيام** وكون بداية **عزرا** هي خاتمة **أخبار الأيام** هو أمر أوحى للمؤرّخين البحّاثة إيحاءً قوياً بأنّ سفريّ **عزرا** و **نحميا** كانا في الأصل تاليين لـ **أخبار الأيام** (كما هما في الترجمة السبعينية **والعهد القديم المسيحي**) ثم نُقِلا إلى موضعهما الحالي في **الكتاب المقدّس العبراني، التنخ**، لسبب يتعلّق بالتحرير

والمحررين. أمّا ما هو هذا السبب على وجه التحديد فمسألة تخمين تاريخي ليست محسومة. والحقيقة أنّ سفريّ **عزرا** و **نحميا**، هما بمثابة أحجية تحريريه تشبه أحجية الصور المقطوعة فضلاً عن كونهما متاهة تاريخية، بصرف النظر عن علاقتهما بـ **أخبار الأيام**. فجزء منهما مكتوب بالآرامية، وجزء آخر بالعبرية، وهما يتألّفان في جزء منهما من مادة أصلية وفي جزءٍ آخر من وثائق فارسية أُدْخِلَتْ فيهما، فضلاً عن كونهما يبديان كلّ علائم التفكيك والتركيب المفرطين. وربما يكون تكرار كلمات **سفر عزرا** الأولى في نهاية **أخبار الأيام الثاني** مجرد مصادفة عارضة، إلا أنّ هذا التكرار يترك أثراً يتمثّل في جعل هذه الأسفار الأربعة الأخيرة من **التنخ** بمثابة مكافىء أدبي للدورة الموسيقية. والدورة الموسيقية هذه هي تأليف يمكن أن يتواصل إلى الأبد من حيث المبدأ، نظراً لتطابق نوتاته الأخيرة تطابقاً تاماً مع نوتاته الأولى. (ولعلّ «الفأرات الثلاث الضريرات» أشهر مثال على ذلك، مع أن بمقدورنا أن نذكر أمثلة أرفع).

وتُؤَلَّف الدورة في العادة كي تُغَنّى من قبل ثلاثة أصوات أو اربعة أصوات معاً؛ وما إِنْ تنتهي هذه الأصوات جميعاً من الغناء حتى يستحيل القول أي صوت من هذه الأصوات كان البداية، وأيّها كان الوسط، وأيّها كان النهاية. مثل دائرة تماماً، لا مثل خط، ليس لها بداية، أو وسط، أو نهاية، ولذا فإنّ هذا الشكل الدائري من الغناء يبدو، في أفضل أمثلته، وكأنه يهزم الموت. ويمكن القول إنّ **التنخ** يهزم موته وموت الله بانتهائه بدورةٍ أدبية تدور إلى مالانهاية من آدم في بداية **أخبار الأيام** إلى داودَ في المنتصف إلى «فَلْيَصْعَد» في النهاية إلى «إلى أورشليم التي بيهوذا» في بداية **سفر عزرا** مرورا بـ **عزرا** و **نحميا** إلى آدم من جديد في بداية **أخبار الأيام** إلى داود إلى «فَلْيَصْعَد» إلى «إلى أورشليم التي بيهوذا»، في دورةٍ لا نهاية لها.

وإذا ما كانت هذه الفكرة تبدو متكلّفةً بعض الشيء، فدعونا نشير، بدايةً، إلى أنَّ أيّ تقييم أدبيّ لنصّ **التنخ** ككلّ لابد أن يلتفت بطريقةٍ ما إلى الواقعة الغريبة المتمثّلة في أنّ نهاية هذا النصّ تعيد القارىء إلى منتصف قصته. وفي حين يمكن لأحد القرّاء أن يعتبر عودة النهاية الغريبة هذه إلى المنتصف مجرّد مصادفة لا تحتاج إلى تعليق، فإنّ قارئاً آخر يمكن أن يتكهّن بوجود قصد لاهوتي أو ديني خلفها، أو يمكن لقارىء ثالث أن يسير في سبيل أوسط فيصرف انتباهه عن القصد ويُعَقْلِنُ المصادفة، إنْ كان في الأمر مصادفة، بإيلائه الاهتمام إلى الأثر الأدبي الفعلي الذي تتركه. والخيار الأول يجعل الأمر مجرد فوضى وضجيج؛ والثاني يجعله موسيقا؛ أما الثالث فيجعله موسيقا جاءت بضربة حظّ، أو دورة أدبية قامت على المصادفة. وبالنظر إلى واقعة أن اليهودية، الديانة التي حرّرت الأسفار بهذا الترتيب، تتنقّل، في دائرة أعيادها الدينية، عبر إعادة متكررة إلى مالا نهاية للتاريخ الإسرائيلي، فإنّ اختتام **التنخ** بما يشبه الدورة يصبح أمراً ملائماً وموافقاً سواء كان مقصوداً أم غير مقصود. إنّ كتاباً تمّ تحريره ليدور إلى الأبد حول مِفْصَلةِ «فليصعد» وروزنامة شعائرية تعود كلّ عام إلى عبارة «السنة القادمة في أورشليم»، هما أمران يتوافقان معاً توافقاً يلفت الانتباه.

ولكن هل ترضينا هذه الخاتمة، من الناحية الجمالية؟ لعل جون كيتس كان يرى ذلك، في

الفترة التي كتب بها قصيدته «إلى وعاء إغريقي» على الأقل:

أيها الفتى الجميل، الجالس تحت الأشجار،
لايمكنك أن تترك أغنيتك، ولا يمكن
لتلك الأشجار أبداً أن تتجرّد من أوراقها؛
أيها المحبّ الجسور، أبداً لن تستطيع أن تطبع قبلةً، أبداً،
مع أنّ بغيتك قريبة ـ لكن، لا تحزن؛
فهي لا يمكن أن تذوي، وإنْ لم تَجْنِ سعادتك،
فستبقى أنت على حبك، وستبقى هي جميلة إلى الأبد!

إنّ العلاقة بين الله وإسرائيل، مثل علاقة هذا الفتى ومحبوبته، باقية محفوظة بكونها مُجَمَّدة. أما اللغة فهي وسطٌ مندفعٌ قُدُماً. أَوْقِفْهُ، أَمْسِكْ بمقطع لفظي واحد وتلبَّث عنده، وستجد أنّك تحوله إلى مجرّد صوت. ولكي نخلق في هذا الوسط من الجُمَلِ ما يكافىء الإحباط الجميل الذي خلقه الإمساك بلحظةٍ على رسمةِ المزهريّة، لابّد أن نحوّل قصةً ثابتة متواصلة إلى قصة تتكرر إلى مالا نهاية. وهذا ما تجعله نهاية **أخبار الأيام** الفريدة ممكناً.

ولا شكّ، بالطبع، أنّ تحقيق الأثر الجمالي يتوقف على ماهو أكثر من مجرد إيقاف الفعل. إذْ ينبغي السؤال أيضاً أيّ نوع من الفعل هو الذي نوقفه. إنَّ كيتس ماكان ليُسْلَبَ لبّه بالوعاء الإغريقي لولم يكن ثمّة قبلة لاتصل. فأين هي القبلة في **سفريّ أخبار الأيام؟**

تأتي القبلة ـ أو لحظة الجمال والحنان الفاتن التي يمكن للذهن أن يعود إليها إلى الأبد دون كلل أو ملل ـ في **أخبار اليام الأول** 28 ـ 29، آخر كلام يقوله الملك داود وهو يسلّم العرش لابنه سليمان. فكل شيء كان قد صار جاهزاً لبناء هيكل عظيم للربّ، لكن داود يوضح أنّ الربّ قد قال له: «أنتَ لا تبني بيتاً لاسمي، لأنّك رَجُلُ حروبٍ وقد سَفَكْتَ الدماء». ثم يسترجع داود ذلك المشهد الذي سبق لنا أن صببنا عليه كثيراً من الاهتمام في **صموئيل الثاني** 7، حيث يتكلّم الرب الإله على نفسه لأول مرّةٍ بوصفه أباً، فيقول إنه سيكون أباً لسليمان، وسيبني بيتاً، أسرة، لداود بدلاً من أن يطلب من داود أن يبني بيتاً، هيكلاً، له. وينحني داود أمام مشيئة الرب، غير أنه كان قد وضع مخططات ورسوماً وجهّز أمتعةً وذهباً للهيكل ادّخرها لبنائه. وها هو يعهد بها إلى ابنه سليمان أمام الله، قائلاً:

وأنتَ، يا سليمان ابني، فاعْرِفْ إله أبيك، واعبده بقلب سليم ونفسٍ راغبةٍ، لأنّ الربّ يفحص جميع القلوب ويفهم جميع خواطر الأفكار؛ إذا طلبته فإنّكَ تجده، وإنْ تركته فإنّه يخذلك إلى الأبد.

والآن انظُرْ، إنّ الربَّ قد اصطفاك لتبني بيتاً للمَقْدِس، فتشدّدْ وَاعْمَلْ. (أخبار الأيام الأول 28: 9 ـ 10)

إنّ نبرة داود الأبويّة مع ابنه سليمان، والتي تأتي بعد إشارته إلى أبوّة الله مباشرةً، تغسل اللحظة بحبٍّ عائلي أليف. وبعد أن يعطي الرسوم لسليمان، يواصل داود:

تشدّدْ وتشجّعْ واعملْ؛ لا تَخَفْ ولا تَرْهَب، لأنّ الرب الإله إلهي معك؛ لايخذلك ولا يهملك حتى تُتِمّ كلّ عَمَلِ خِدْمَةِ بيتِ الربّ. وهذه فِرَقُ الكهنة واللاويين لكلّ خدمة بيت الله، ومعك في جميع العمل كلّ مُنتَدَبٍ بحكمتهِ لكلّ خدمة؛ والرؤساء والشعب كافّةً تحت كلّ أوامرك. *(28: 20 - 21)*

ما يلفت الانتباه في خطبة داود الطويلة هو الطريقة التي يتكلّم بها بالتناوب وبصدق مؤثّر إلى كلٍّ من ابنه وإلهه. والحقيقة أننا لو حكمنا على تبوّء سليمان العرش بعد وفاة داود استناداً إلى سفريّ **الملوك**، لوجدنا أنّ هذا التبوّء تمَّ بعمل دموي بغيض وأنّ سليمان يدين بانتصاره الحاسم لأمه بتشابع، التي تعاملت مع مكائد القصر بدهاء وتخلّصت من منافسي ابنها بقسوة، أكثر مما يدين به لأبيه. أما **أخبار الأيام** فتروي قصة مختلفة جداً عن خلافة سليمان لداود. فداود يتنازل لسليمان عن العرش، ويشهد مسح سليمان وتكريسه. وبعد بناء الهيكل، سوف يتلو سليمان صلوات التكريس، التي تكرر، حرفياً، الصلوات الموجودة في **الملوك الثاني**. ويمكن القول بصورة ما إنّ الإصحاحات الثمانية التي تتناول الخلافة وتكريس الهيكل (أي **أخبار الأيام الأول** 28 - **أخبار الأيام الثاني** 7) هي لبّ القصة.

غير أنّ لبّ الألباب، اللحظة التي يمكن أن ندعوها «القبلة»، هي وداع داود، صلاته الوداعية التي يرفعها للربّ، والتي لم تَرِدْ في **الملوك**:

مباركٌ أنتَ، أيها الربّ، إله إسرائيل أبينا، من الدهرِ إلى الدهر. لك، ياربُّ، العَظَمة، والجبروت، والجلال، والبهاء، والمجد؛ لأنّ لكَ كلّ ما في السماء والأرض؛ ولكَ المُلك، أيها الربُّ، وقد ارتَفعْتَ رأساً على الجميع. مِنْ لَدُنْكَ الغنى والمجد، وأنت مالكٌ على الجميع. وفي يدكَ القدرة والجبروت؛ وفي يدكَ العَظَمةُ والسلطان على الجميع. فالآن، يا إلهنا، نعترف لك ونُسَبّحُ اسمك المجيد.

ولكن ما أنا، وما شعبي، حتى نستطيع أن نتطوّع هكذا؟ وإنّما الجميعُ منكَ، ومن يدكَ أعطيناك. لأنّا إنّما نحن غرباء لديك، ونُزَلاء، كجميع آبائنا؛ وأيامنا كالظلّ على الأرض، وليس من قرار. أيها الربُّ إلهنا، إنّ كلّ هذه الثروة التي أعددناها لنبني لك بيتاً لاسمك القدّوس إنما هي من يدك والجميع لك. وأنا أعلم، يا إلهي، أنك تمتحن القلب، وترضى بالاستقامة؛ أما أنا فباستقامة قلبي تطوّعت بكلّ هذه، وقد رأيتُ الآن بفرحٍ شعبكَ، الحاضرين ههنا، يتطوّعون لكَ. أيها الربُّ، إله إبراهيم، واسحق، وإسرائيل، آبائنا، احفظْ هذا إلى الأبد في خواطرِ أفكارِ قلوبِ شعبك، وَمَثّلْ قلوبهم نحوك. وَهَبْ لسليمان ابني قلباً سليماً ليحفظ وصاياك، وشهاداتك، ورسومك، ويعمل بذلك كلّه، وليبني الهيكل الذي جَهّزْتُ لَهُ. *(أخبار الأيام الأول 29: 10 - 19).*

هذه هي الترنيمة الختامية التي تكررها دورة التتخ إلى الأبد: الله أب، داود ملك، سليمان

وصيّ على العرش؛ وفي أرضٍ تُحْفَظ فيها الشريعة باستقامةٍ وفرح، وكلُّ الأيدي ممدودة للبدء ببناء هيكل رائع.

حين رأينا الربّ الإله آخر مرّة، مع نهاية **سفر دانيال**، كان يرنو من البعيد، كان **القديم الأيام**، متربعاً على عرشه الرفيع، عالماً بكلّ شيء، ربّما، إنّما صامت وهادىء. وهو بوصفه **القديم الأيام**، لم يُلْقِ أيّة خطبة ختامية. وبذا تبقى كلماته الأخيرة تلك الخطبة التي ألقاها على أيوب من العاصفة. غير أنّ صلاة داود التي يرفعها إليه، لو وضعناها على فم الربّ الإله، لوجدنا أنها تبدي شبَهاً بلاغياً ملفتاً مع تلك الخطبة في حين تعاكسها تماماً في جوّها ومزاجها. ولو أنّ الله هو الذي ألقاها وليس داود، لكانت بدأت: «لي العظمة، والجبروت، والجلال، والبهاء، والمجد؛ لأنّ لي كلّ ما في السماء والأرض». ولكان نصفها الثاني قد تابع، على طريقة الله الذي أذلّ أيوب: «ولكن ما أنتَ، وما شعبك، حتى تستطيعون أن تتطوّعوا هكذا؟ وإنّما الجميع مني، ومن يدي أعطيتموني».

بيد أن داود هو الذي يتكلّم إلى الله ويعطيه، وهو يفعل ذلك بثقة وحبّ. فمع نهاية **التنخ** كان عقل الله قد توضّع في الشريعة، وكان فعل الله قد تجسّد في القيادة، وها هو صوته الآن، أخيراً، قد تحوّل إلى صلاة. فصلاة داود الأخيرة هي خطبة الله الوداعية. الصوت فيها صوت الملك العجوز، إنّما الرغبة رغبة الله السرمدي.

- 13 -

مقطع ختامي

هل يفقد الله الاهتمام؟

كُلُّ المآسي الإغريقية القديمة تنويعاتٌ على مأساة واحدة ليس إلّا. فجميعها تصوّر الشرط البشري بصورة صراع بين الشخصيّ والمجرّد ينتصر فيه هذا الأخير في النهاية وعلى نحوٍ محتوم. فلو اختلف أيّ ظرف من الظروف التي قادت إلى سقوط أوديب ذاك السقوط الرهيب في مسرحية سوفوكليس **أوديب ملكاً** ـ كأن يُترك، وهو بَعْدُ طفلاً صغيراً، في مكانٍ غير الذي أُلقيَ فيه؛ أو أن تموت جوكاست، أمّه، قبل عودته إلى طيبة؛ أو تنقطع أية حلقة في سلسلة الأحداث ـ لو اختلف أيٌّ من ذلك، لما كانت إرادة معرفة الحقيقة لديه، «خطؤه المأساوي»، قد أدّت إلى دماره مثل هذا الدمار. غير أنّ من المحسوب مسبقاً أن تجري الأحداث في هذا المجرى، وفي هذا المجرى وحده، وأن تكون نهاية أوديب إذاً هذه النهاية التي لامفرّ منها. ومشهد سقوط أوديب مشهدٌ مُطَهِّرٌ إلى درجة أنه يُفْلِحُ في الإيحاء بأنّ كلّ حياة بشرية ليست سوى تنويع على الصدام الذي يصوّره. فسوفوكليس يدعونا، في حزننا على أوديب، لأن نحزن على أنفسنا.

أمّا **هاملت** فمأساةٌ من نوع آخر. فعلى الرغم من أننا نرى هاملت في مجموعةٍ من الظروف التي تنطوي على حقيقة محتجبة وظاهرة، كما هو الأمر في **أوديب ملكاً**، وعلى علاقة متشابكة ومشبوبة بين الشخصية الرئيسة ووالديه، إلا أنّ النهاية المأساوية لاتبدو محتومة بأيّ حالٍ من الأحوال. بل إنّ خطأ هاملت، الذي لم ولن ينتهي السجال فيه، يكمن في شخصيته مما يبقيه خطأً في أيّة ظروف أخرى. ومجموعة الظروف المحدّدة التي نراه فيها لاتلعب الدور الذي تلعبه مجموعة الظروف المقابلة في مأساة إغريقية. والصراع لايشبه ذاك الصراع بين أوديب النبيل، الفاني وسلسلةٍ حديديةٍ صلبة من الأحداث، وإنما هو صراع ضمن شخصية هاملت نفسه.

ثمّة قرون من تناول هذين العملين الكلاسيكيين لن نختصرها في مقطع سريع، غير أنّ عرضاً أكثر إسهاباً ماكان ليغيّر من الغاية التي ترمي إليها المقارنة، ومفادها أنّ **التنخ**، مهما يكن مختلفاً عن كليهما، إنّما هو أقرب بكثير إلى **هاملت** منه إلى **أوديب ملكاً**. فالفعل في **التنخ** ينشأ ضمن شخصيته الرئيسة؛ وحتى حين تخفق هذه الشخصية الرئيسة في القيام بالفعل، فإن إخفاقها يظلّ واقعاً أكثر أهمية من أيّ حدث أو سلسلة من الأحداث. وما من **ananke**، ومامن قَدَرٍ ساحق، مستقلٌ عنه، يُفْلِح أبداً في أن يأخذ مكانه بوصفه المحرّك الذي يدفع **التنخ** قُدُماً. وحتى في سفريّ **عزرا** و **نحميا**، حيث تنتقل المبادرة المتعلقة بالشؤون العملية من يده إلى يد قادة شعبه المختار، فإنّ تلك القيادة ترى ذاتها على أنها تنفّذ مشيئته. وسواء كان زعم القيادة هذا مقنعاً أم لا، فمن الواضح تماماً أننا أمام غياب مطلق لأي بديل مجرّد يحلّ محلّ الله الشخصي في خاتمة **التنخ**. ذلك أنّ الفعل، من أول صفحة في **التنخ** وحتى آخر صفحة فيه، ينطلق إمّا من الله أو من البشر. وليس ثمة بديل ثالث، مثل **القدر**، أو **الطبيعة**، أو **الكون**، أو غيرها.

ـ التنخ بين الله الواحد والآلهة العديدة ـ

يمكن لنا أن نُظْهِر إلىأيّ مدىً يمثّل التنخ عملاً تسيطر فيه الشخصية لو تخيّلنا كيف كان للفعل فيه أن يتكشّف لو أنّ الشخصيات المتعددة المندمجة في شخصية الربّ الإله الجامعة قد تفككت وانفصلت كلاً على حدة. فما ينجم عن توزّع شخصية الربّ الإله بهذه الصورة هو قصة لن تلبث أن تترسّم حدود أسطورة «عادية» وتتّخذ هيئتها المألوفة. فلو بدّلنا الأسماء قليلاً، لأمكن لنا أن نتخيّل التنخ وهو يجري على النحو التالي:

في البدء، خلق الإله إلوه العالم الماديّ. ثم شرع إلوه وأخوه يَه بخلق السلالة البشرية. فاقترح إلوه، الهادئ اللطيف، على يَه أن يخلقا الإنسان «على صورتنا». ذلك أنّ إلوه كان يرى أنّ المخلوق البشري ينبغي أن يكون ذروة الخلق وتاجه. لكنّ يَه لم يُطِقْ أن يرى الإنسان «كواحدٍ منّا». فطلب أن يقوم هو بصنع الإنسان، واختار أن يصنعه من تراب، مع أنه اندفع لينفخ من روحه في مخلوقه. وفي حين كان إلوه راغباً منذ البداية في أن يخلق الإنسان ذكراً وأنثى، فإنّ يَه، الذي يسبق فِعْلُه فَهْمَه على الدوام، لم يصنع في البدء سوى الذكر، لكنّه أدرك شيئاً فشيئاً أنّ لابدّ للذكر من رفيقه. وفي حين اقترح إلوه إطلاق هذين البشريين في كلّ الخليقة، فإنّ يَه وضعهما في جنّةٍ، وفرض عليهما قواعد ترمي إلى إبقائهما جاهلين.

وبعد ذلك أَغْوَت الإلهة الزاحفة مُت المرأة ودفعتها إلى عصيان يَه، وبدورها ساقت المرأة زوجها إلى الإثم. فغضب يَه، وأَذَلَّ مُت، وقضى بأن تمشي منذئذ على صدرها، مثل الحيّة، غير أنّ عقابها كان أخفّ بكثير مما فرضه على الرجل والمرأة من مشقّة وكَدْح، وألم ولادة، وموت. ثم طردهما من الجنّة، وبينما هما يغادران، رقّ فجأةً قلب يَه فغطّى عريهما بأقمصةٍ من جلد كان قد صنعها لهما بنفسه.

وعلى الرغم من صنوف العقاب التي أنزلها بهما يَه، فإنّ أوّل ذكر وأنثى بشريين كانا مخصبين، فتزايد البشر وملأوا الأرض كما أراد لهم إلوه. لكن خصوبتهم أسخطت مُت، التي حوّلت جسمها الملتوي، الدَّبِق إلى طوفان غمر العالم وأفنى كل حيّ من نبات وحيوان وبشر. لكن إلوه و يَه، لحسن الحظّ، لم يتركا لـ مُت أن تحقق نصرها الكامل. فقبل أيام قليلة من هجومها المائي، حذّرا نوحاً وأمراه أن يبني سفينةً ويحمّلها بقليل من كلّ المخلوقات. وتدوم المعركة مع مُت أربعين يوماً، لتسفر في النهاية عن انتصار إلوه ويه. فينحسر الطوفان، ويبدأ خلق جديد. ويعلن إلوه أن قوس قزح هو علامة أبدية على أنّ مُت لن يُسْمَح لها مرّةً أخرى أن تدمّر الأرض بالطوفان. أمّا مُت نفسها فَتُسَرُّ مؤقتاً برائحة القرابين التي يقدّمها نوح مُحْرَقاتٍ لـ يَه.

وتنقضي أجيال عديدة، ويملأ البشر العالم مرّة أخرى، فيستقبل أبرام، البدويّ ذو

الشكيمة القوية الذي لايزال عاقراً، زائراً إلهياً، مَجِنْ الغامض مع أنّه لطيف. ويَعِدُ مَجِنْ بأن يجعل من أبرام أباً وأن يقوده إلى أرض خصبة يمكن فيها لذرّيته أن تصبح سبطاً ذا بأس. ويتبع أبرام تعليمات مَجِنْ، فيذهب حيث قال له أن يذهب، ويخضع للختان كعلامة على ميثاقه معه. ولذا فإنّ مَجِنْ يرعى عمليات الزواج والولادة في سبط أبرام، ويُعِين النساء والرجالِ، ويتدخّل في زمن المجاعة أو غيرها من الأخطار، فيحبط، مثلاً، محاولة مُت حين تنكرتْ بهيئة إلوه وطلبت من أبرام أن يضحّي بابنه اسحق. والحقيقة أنّ قدرات مجن كانت متواضعة، أما نواياه فكانت سليمة. وهو يشهد هادئاً نماء سبط أبرام وتزايده وازدهاره.

ويهاجر سبط أبرام الذي يُدعى الآن إسرائيل، إلى مصر، حيث يكثر عدداً حتى يفوق المصريين أنفسهم. وعندها توغر مُت صدر فرعون، ملك مصر، ضدّ بني إسرائيل. فيستعبدهم فرعون ويبدأ بذبح بنيهم الذكور عند ولادتهم. ويصرخ بنو إسرائيل من الاضطهاد، ويصل صراخهم في النهاية إلى مسامع إلوه ويَه، فيرسلان سَب العنيف القوي لإنقاذهم. ويظهر سَب لموسى الإسرائيلي بهيئة نارٍ لايخمد أوراها ويأمره أن يتحدّى فرعون. ويتلو ذلك عنف مفرط ضد مصر. وعقاب يلحق بعقاب ليكسر ظهر مصر، فيَسَمّمُ النهر، ويُتْلَفُ الزرع، ويُذْبَح كلّ ذكر بكر في جميع البلاد. وفي ذروة المعركة، يقطع سَب بسيفه جسد مُت المائي قسمين، ويُغرق جيش فرعون.

لقد تحررت إسرائيل من عبودية فرعون لكنها تُضطّر إلى عبادة سَب وخدمته إلى الأبد. ويسوق سَب جماعة العبيد المحرَّرة إلى بركان في الصحراء حيث اتّخذ له مسكناً، ومن هناك، من وسط اللهب والدخان يرعد عليهم بالشروط التي ينبغي عليهم من الآن فصاعداً أن يحفظوها في عبادتهم إيّاه. ويخضع بنو إسرائيل في مزيج من الرعب والإجلال. ثم يقودهم عبر الصحراء إلى الأرض التي كان مَجِنْ قد قاد إليها أبرام من قبل. لكنه بخلاف مَجِنْ المسالم، يأمرهم بأن يبيدوا كلّ سكّان المنطقة، لئلا يغويهم أحد بعبادة إله آخر.

وفي البداية، ينفّذ بنو إسرائيل أوامره، إلا أنهم يترددون بعد ذلك ويبدأون بإقامة علاقاتٍ مع نساء الأرض. وكان سَب قد وعدهم بالثروة والقوّة إذا مابقوا مخلصين له لكنه حذّرهم من أنّ معاناة رهيبة تنتظرهم إنْ لم يُخْلِصوا وهذا ماراحوا يفعلونه شيئاً فشيئاً. وبعد موت الملكين العظيمين، داود وابنه سليمان، انقلب عليهم سَب دون رحمة، واتّخذ له بابل وأشور أداة ليدمّر عاصمتهم، أورشليم، ويجليهم عن الأرض التي فتحها لهم، ويرسلهم إلى السبي والعبودية.

وبعد ذلك يدبّ الخلاف بين إلوه ويَه ومُت وكلٍّ يقدّم رؤيةً مختلفةً لما ينبغي أن يحصل. فيغضب سَب لأنّ الأمم التي استخدمها أداةً لمعاقبة إسرائيل قد تجاوزت ما أراده بكثير، وينوي أن يدمرهم كما دمّر إسرائيل. أما إلوه فيريد أن يعيد بناء نظام

عالمي آمن يعمّ فيه السلام وتكون فيه أورشليم التي أُعِيد بناؤها عاصمةً مزاراً وقبلةً لجميع الأمم. أما يَه فيرى أنّ سَب قد تخطى الحدود مع إسرائيل ويريد أن يريح هذه الأمة ويعزيها، إذ يزعم فجأةً أنه يحبها مثل ولد أو زوجة. ومن جهة، فإنّ مَجِن يعاني كرباً وأزمةً، فسير الأحداث في هذه الوجهة أمرٍ غامضٍ وقاسٍ بالنسبة له. ويطلب من يَه أن ينقذ إسرائيل كرمى له. أمّا مُت، التي لم تَمُتْ تماماً على الرغم من كلّ ما حصل لها، فتنبعث من جديد لتدعو إلى إفناء العالم كلّه مرّة أخرى.

لكنّ تهديدات سَب ومُت لاتجد سبيلاً إلى تحقيقها. وتنحلّ العقدة حين يُقنع إِلوه ملكَ فارس بأن يسمح لجماعة من اليهود بالعودة إلى أورشليم وبناء الهيكل على شرف إلوه وباسمه، لكننا لا نسمع مرّة أخرى ماسمعناه من كلام على عبادة جميع الأمم لـ إِلوه في أورشليم. ومع أن سَب يغيب من المشهد عملياً، إلا أنّ الشريعة التي فرضها يُعاد اكتشافها ويُحتفى بها بوصفها أفكار إلهٍ كريمة. ويتنامى بين بني إسرائيل جوٌّ من النشاط، والحسّ العملي، والثقة، يمثّل له ظهور شيرة، إلهة الإبداع، والحكمة، والمهارة، ذلك الظهور الذي لا يُنسى مع أنه لم يَدُم طويلاً.

وفي هذه الفترة بالذات، التي بدأ يتشكّل فيها نوع من الاستقرار الفعلي على الرغم من تواضعه، تشنّ مُت هجومها اليائس، الأخير. فها هو يَه، النّزاع إلى الشكّ وسهل التأثر بأفكار الآخرين وإيحاءاتهم، ها هو يتباهى على مُت بأيوب، الرجل القدوة في إخلاصه لـ يَه وإيمانه به في الظاهر والباطن. لكن مُت تتحدى يه وتزعم أن أيوب ليس كذلك إلا لأنّ يه قد أحسن معاملته. ومثل شخص ملسوع، يقرر يه أن يختبر إيمان أيوب بابتلائه بألم عظيم. لكن أيوب يظلّ على ولائه وإخلاصه: «يَه أعطى، يَه أخذ، ليكن مباركاً اسم يَه». وهكذا يُنزِل يَه هزيمةً أخرى بـ مُت، غير أنّ أيوب يحقق نصراً أخلاقياً على يه بكشفه أنّ يه قد لعب دور مُت في إساءته إليه، هو عبده. ويعيد يه لأيوب ثروته التي أبادها، غير أن صمتاً مطبقاً يلي ذلك. فما من إله من الآلهة يتكلّم مرّة أخرى، وما من أحد يتوقع أن يرى إلوه ثانيةً؛ مع أنهم يرمقونه مرّة واحدة وحسب، ملكاً جالساً على عرش قصيّ، صامتاً وَخَطَ الشيب رأسه.

وهكذا يتولّى بنو إسرائيل أمر العناية بشؤونهم الخاصة. صحيح أنّ إلوه ويَه لا يزالان إلهين مجيدين، غير أن الجميع يعتبرون أنَّ منزلهما في السماء الآن؛ فلا يُنْتَظر منهما على الأرض إلا القليل. أما شريعة سَب فقد نُظِمَتْ ونُسِّقَتْ ونُسِخَتْ، لكنها صارت الآن في وصاية بشرية عتيدة. وفي كلّ عام يُقَام له احتفال ديني تُعْرَض فيه مسرحية تستذكر ملحمة إسرائيل والآلهة. وذروة هذه المسرحية هي اللحظة التي يَعِدُ فيها يَه داود بأن يكون ابنه سليمان ابناً بالتّبني له، فيعد داود يه بأن يبني سليمان هيكلاً لمجد الآلهة ولحفظ السلام الذي يعمّ الآن بينهم.

ما تمتلكه هذه الرواية متعددة الآلهة ويفتقر إليه التنخ هو الوضوح والحتمية النسبية. أمّا ما تفتقر

إليه فهو الشخصية الرئيسة الواحدة، المركزية. ومجرى الأحداث الذي يُروى على هذا النحو يلعب تقريباً ذاك الدور الذي يلعبه مجرى الأحداث في اسطورة إغريقية كثيرة الشخصيات، حيث يحتلّ هذا المجرى مكانةً أكثر أهمية من المكانة التي تحتلّها أية شخصية مفردة.

ولأنّ كّلاً من الآلهة العديدة المذكورة يرتّد إلى سمة مميّزة أو اثنتين، فإنّ السرد يكتسب نوعاً من الهدوء الأكيد، على الرغم من اضطراب الفعل واحتدامه: فما سيحصل سيحصل.

وبالمقابل، فإنّ القلق المخيّم هو الجوّ الذي يميّز **التنخ**: فما سيحصل قد لا يحصل، فكلّ شيء يتوقّف على الله الذي لا يمكن التنبؤ بأعماله، وهذا ما يزرع الخوف والفزع. ويمكن القول إنّ حبكة هذا العمل الكلاسيكي الفريد والمؤثّر واقعة في شراك الشخصية الأساسية. أما الوضوح أو الصفاء فيختفي تحت اضطراب الشخصيات والوظائف التي اجتمعت في هذه الشخصية الأساسية وتحت اختلاطها وتضاربها. فنحن لا نعرف ما الذي سيفعله؛ والأنكى من ذلك أننا لا نعرف إن كان سيفعل أي شيء أصلاً، خاصةً وأنّ الأحداث لا تجري قُدُماً بسلطانٍ وبصورةٍ منفصلةٍ عّما هو شخصي إلاّ به. وصرخة كاتب **المزامير** «ما بالك نائماً، أيها السيّد؟» تعكس قلقاً دينياً هو التشويق الأدبي الذي يعمّ **التنخ**، خاصة في ثلثه الأخير. ما الذي سيفعله الربّ الإله، وهل سيفعل شيئاً في الأصل؟ هذا هو السؤال الذي يحدّد كل شيء، بصورة كثيفة في البداية، دون أن يزول تماماً في النهاية. أنّه الحوصلة الإلهية التي تزدرد الحكاية وتتقيؤها.

ـ الخلقُ بوصفهِ ماساةً ـ

ما الذي يجعل هذا الاهتمام القلق طاغياً في البداية، وما الذي يجعله مجرّد أثر باقٍ في النهاية؟

من الواضح الآن أنّ حياة الربّ الإله في **التنخ** تبدأ بالفعل والقول وتنتهي بالسلبية والصمت. غير أنّ السبب الذي يقف وراء ذلك ليس واضحاً. فلماذا يأخذ هذا العمل شكل هبوط طويل باتجاه الصمت؟ لماذا يبدأ من الذروة ثم ينحدر من هناك؟

يكمن مفتاحنا لحلّ هذا اللغز في حقيقة أنّ مسار حياة الربّ الإله لا يجري من كليّة القدرة باتجاه العجز النسبي وحسب وإنما أيضاً من الجهل إلى كليّة المعرفة النسبية. فالله الذي رأيناه في الآيات الأولى من **التكوين** كان واثقاً بقدر ما كان نشيطاً، لكن ثقته سرعان ما بدت ثقةً عمياء إذْ لم يلبث أن دُهِش لعواقب نشاطه وفعله. فهل كان يعلم مسبقاً ما يفعله؟ أمّا الله الذي نراه في الإصحاحات الأخيرة من **دانيال** فهو إله يعرف بالتفصيل المملّ كامل مجرى التاريخ المتبقّي. ربما يكون صامتاً هذا **القديم الأيام**، غير أنه **يعرف**. ولأن معرفة الرب هذه تنامت، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: ما الذي عرفه حتى اندفع إلى مثل هذا الصمت؟

يمكن أن نبدأ باعترافه الضمنيّ، المؤسّس، بوجود دافع يدفعه إلى صنع الإنسان «على صورتنا،

كمثالنا». فقد شاع تفسير هذا القول على أنه دليل على رِفْعَة الإنسان وسمّوه. غير أن من الممكن اعتبارة أيضاً دليلاً على عدم شفافية الله في البداية تجاه نفسه. فهو يريد صورة لأنه يحتاج إلى صورة، دون أن يفضي بأي شيء آخر.

وكنّا قد لاحظنا، حين طرحنا السؤال «ما الذي يجعل الله إلهاً؟» أنّ الله لا حياة له إنْ لم تكن متّصلةً بمخلوقه البشري. فهو لا يستطيع أن يحيا حياةً اجتماعية إلهية، لأنّ ما من آلهة أخرى سواه. والميثولوجيا الإسرائيلية لا تشتمل على جبل أولمب، ولا على نادٍ سماوي يمكن لإلهٍ أن يرتاده ليلهو مع أبناء جنسه. وصحيحٌ أن الله يوصف منذ البداية تقريباً بأنه «إله السموات»، وأن هذا اللقب هو اللقب الذي يختاره منذ أول مرّة يتكلّم فيها إبراهيم عليه وليس إليه، غير أنّ الربّ الإله هو إله الأرض أيضاً. ومع أنّ ما من مكان إلا وهو فيه، فإنَّ ما من مكان أيضاً يسعه وحده. وحين تدشين الهيكل، يطلب سليمان من الله أن يصغي إلى صلوات الشعب من «موضع سُكْناه في السماء». غير أنّ سليمان كان قد قال في بداية هذه الصلاة الطويلة: «إنّ السماوات وسماوات السماوات لا تسعك، فكيف هذا البيت الذي ابْتَنَيْتُهُ!» (الملوك الأول 8: 27). فالله كلّي الحضور، أجل، لكنّ حضوره الكلّي ليس سوى اسم آخر لعزلته.

إنّ الربّ الإله في بداية التنخ هو كائن يرتبط لديه عدم معرفة الذات بقدرة هائلة. ومن الأشياء الأساسية التي لم يعرفها بعد هو أنّ لجهله بنفسه علاقة ما برغبته في الخلق. فهل خلق الإنسان لأنه يرغب في أن يُعْرَف أو يُحَبّ أو يُعْبَد؟ إن التفاعل مع مخلوقه سوف يشير إليه مع الوقت بأنّه يرغب لنفسه في كلّ ذلك فعلاً، إلاّ أنه لم يكن يعرف في البداية ما الذي يرغب فيه، ولم يكن يعرف أيضاً أنه يحتاج إلى مخلوقه لكي يكتشف نفسه.

لا تسبق المعرفةُ فعلَ الله الأول إلا مرّة واحدةً فقط، وذلك عند قراره أن يخلق صورةً لنفسه. فهنا فقط يقول أولاً ما هو عازم على القيام به ثم يفعله. أما قبل ذلك، فينطبق عليه تماماً قول غوته الشهير «في البدء كان الفعل». وهو لا يخلع عنه ثوب الثقة المطلقة الخادعة، ثقة المُسَرْنَم، إلا آنذاك. والفاجع أنه يهب مخلوقه القدرة الوحيدة التي يمتلك عليها هذا القَدْر اليسير من السيطرة. فهو يعطي الرجل والمرأة، الزوج الذي خلقه على صورته، القدرة على خلق صورٍ لهما. ويجعلهما جنساً متكاثراً قادراً على إنجاب ذرّية تكون بمثابة تكرار لهما واختلاف عنهما في الوقت ذاته.

وبهذا الفعل الافتتاحي، يُطْلِقُ الله سلسلة الأفعال وردود الأفعال التي رأيناها من قبل. ونحن نعود إلى هذه البداية لأنها تجعلنا أقرب إلى السبب الذي يدفع قصة الله إلى أن تنتهي بالصمت. وباختصار، فإنّ الله ما إنْ يفهم الدافع الذي دفعه إلى الفعل في البداية حتى ينقطع لديه الدافع إلى الاستمرار. وهذا ما يفسر لنا سبب خموده.

- التَنَخ بوصفهِ رَفْضاً للمأساة -

إنّ الرغبة في صورةٍ للذات تحمل في طيّاتها احتمالاً مأساوياً. فأنتَ، ما إِنْ ترى نفسك في صورتك، هل ترغب بأن تواصل النظر؟ أم أنّ معرفة الذات تقضي على حبّ هذه الأخيرة؟ هل تفقد الاهتمام بذاتك، وبأيّة صورة من صورك، ما إِنْ تؤدّي الصورة غرضها وتعرف من أنت؟

وإذا ماكان **التنخ** مأساةً، فلا بّد للّه، الذي عَلِمَ حقيقة نفسه عبر علاقته بالإنسان، وخاصة علاقته بأيوب، لابّد له من أن ينتهي إلى اليأس والقنوط. فالمأساة لها وضوحها ونهائيتها. أمّا رفض المأساة فليس له في العادة أيّ شيء من هذا. و **التنخ** يرفض المأساة وينتهي، إذاً، على طريقته الخاصة المشوّشة، إلا أنّ شخصيته الرئيسة تظلّ حيّة، ولا تموت. وإذا ما أخذنا **التنخ** ككلّ، فإنّ من الممكن القول إنه ملهاة إلهية مع أنه لا يخلو من المأساة.

إن أيوب الذي يمثّل أكمل صورة للّه هو الذي يكاد أن يدّمر الله. فهو لا يكشف أنّ لدى الله سلوكاً تمكن إدانته وحسب، وإنّما يكشف أيضاً أن لديه قلباً مفتوحاً عطوفاً وفاتناً:

> ***فإذا تمّ مدار أيام المأدبة، كان أيوب يبعث [إلى أبنائه وبناته] فيقدّسهم، ثم يبكّر في الغداة فيُصْعِدُ مُحْرَقاتٍ على عدد جميعهم؛ لأن أيوب كان يقول: «لعل بنيَّ خَطِئوا وجدّفوا على الله في قلوبهم». هكذا كان أيوب يصنع كلّ الأيام.*** *(أيوب 1: 5)*

لقد تمثّلت فانتازيا الربّ في أنّه لم يستطع أن يثير لدى أيوب من خلال الألم الغاشم وغير المبرّر الذي أنزله به سوى المزيد من العبادة والتكريس المجيدين والبعيدين عن الأنانية. فأيوب طاهر وبريء؛ ويظن الله أن من الممكن لمثل هذا البريء أن يفعل أي شيء. غير أن أيوب يتحوّل أمام رعب الربّ إلى صورة للربّ أكثر كمالاً مما كان قد خطط له. هل يريد الربّ أن يرى المعدن الذي قُدَّمنه أيوب؟ حَسَنٌ، إن أيوب سيريه ذلك، لكنه هو أيضاً سيرى المعدن الذي قُدَّمنه الربّ. فأيوب هو الصورة المثلى لرغبة الله في معرفة الله، فهو يتقبّل ألمه، لكنه لا يتقبله بصمت؛ ولا يستقيل من البحث عن تفسيرٍ لهذا الألم. وما إِنْ يحاول الربّ، في خطبته التي تصل إلى الذروة، أن يُسْكِت أيوب بالقوة وبالقوة وحدها، حتى يكون أيوب قد سمع ما يريد سماعه. فهو لا يطلب من الله سوى أن يكشف ذاته. والحقيقة أنه يفقد الاهتمام به. ولذا، وبالنتيجة، فإن الربّ يفقد الاهتمام بذاته ولا يستعيده بعد ذلك أبداً.

إنّ انكشاف الله في نهاية **سفر أيوب** هو لحظة الحقيقة التي يُفْتَرَضُ بها أن تكون لحظة الموت. فبمعرفة الربّ ذاته وفقاً لما علّمه أيوب، كان ينبغي عليه أن يجد الاستمرار مستحيلاً؛ وهذا ما يحدث على وجه التقريب.

على وجه التقريب ولكن ليس تماماً. ففي مقطع من الفصل التاسع من كتابنا، قلنا إنّ الجانب الأنثوي لم يكن غائباً عن شخصية الله المتطورة غياباً وإنما هو مُسْتَبْعَد ومُقْصَى على نحوٍ فاعل ومقصود. ففي بداية الخلق، كلّم الله نفسه بصيغة الجمع ورأى نفسه في الزوج

البشري وليس في الذكر البشري. غير أن الأنثى في الذكر الإلهي كُبِتَتْ وقُمِعَتْ لاحقاً، قُمِعَتْ أكثر بكثير مما قُمِعَ المدمّر في الخالق الإلهي. وحين جُلِيَتْ إلهة إلى هيكل الله، فإنّ ردّة فعله العنيفة قاربت على الانتحار، ذلك أنه حين دمَّر أورشليم، كما رأينا، كاد أن يدمّر نفسه تماماً. ومنذ تلك اللحظة فصاعداً، وكما رأينا أيضاً، أضاع **التنخ** تواصله السردي الظاهر وتوقّفت قصة الله. غير أنّ السرد والشخصية معتمدان واحدهما على الآخر. ويمكن لنا القول أيضاً إنّ شخصية الله بدورها قد توقفت عن النماء والتطور. وما أنقذ قصة الله والله نفسه هو شيء من خارج كليهما.

في **نشيد الإنشاد**، الذي يأتي بعد **سفر أيوب** مباشرةً، تدخل بقية البشر من غير بني إسرائيل إلى القصة مّرة أخرى، ونجد أن ثمّة روحاً دنيوية تدفع ليس إسرائيل وحدها بل الله أيضاً إلى الهامش. فالمنشدة غير المحدّدة في **نشيد الإنشاد** هي صبيّة ممتلئة بالفرح والمرح والحيوية والحماس. وأثَرُها في حياة الربّ الإله هو أثر قوي نظراً للتوتر الحاسم الذي ينشره. فلو لم تتمّ «طَرْنَبَةُ» الذروة المأساوية في نهاية **سفر أيوب**، لانتهت حياة الله تماماً. و**نشيد الإنشاد** هو ورقة «الطَرْنيب» هذه. حيث يتبدل الجوّ والمزاج، ويغيّر الموضوع، وينقذ حياة الله.

ويتلو **نشيد الإنشاد** سفر آخر هو **سفر راعوث** يؤكّد الجوّ الجديد ويعزّزه. فهنا تطلب نعمي من كنّتيها أن تعودا إلى وطنهما موآب، وتعبدا كيموش، وتتزوجا، وتسعدا. لكن إحدى الكنّتين، راعوث، تلحّ على العودة إلى إسرائيل مع حماتها. وترضخ نعمي لإلحاح راعوث، لكنهما ما إن تصل إلى إسرائيل حتى تسارع إلى ترتيب إغواء راعوث لأحد أقربائها الأثرياء وزواجه منها.

وهكذا يغطّي صعود الحياة الواقعية بنشاطها وعنفوانها على صمت الأموات الذي نزل بالربّ الإله. لكن صمت الله يتواصل في **المراثي**، و **الجامعة**، و **أستير**، و **دانيال**؛ ويعود الفضل في أنّه يتواصل وحسب، دون أن يكون ثمّة ما هو أخطر من ذلك، إلى **الأمثال**، و **نشيد الإنشاد**، و **راعوث**. فبفضل هذه الأسفار لا يكتسب الصمت زخماً جديداً، ولا يصبح صمتاً مُصِمّاً، ولا تصل العلاقة بين الله والإنسان مرّة أخرى إلى تلك الذروة الحاسمة المصيرية التي وصلت إليها في الإصحاحات الأخيرة من **سفر أيوب**.

ومن ثمّ، فجأةً، ومثل قارب رسا طويلاً دون حراك وراحت أمواج المدّ تلطم جنباته من جديد فتقذفه إلى الأمام وتردّه إلى الخلف، نجد أنفسنا مرّة أخرى في خضم سرد تاريخي.

ويحظى الربّ الإله بمكانة مجيدة ورفيعة في هذا السرد، غير أنّه الآن نوع من القوة الدافعة المحرِّضة وليس فاعلاً أو ممثّلاً. فأفكاره «الكريمة»، التي لطالما تغنّى بها كاتب **المزامير** وربط بينها وبين دور الربّ الذي لا يزال يُذْكَر له ويُعْتَرَف به بوصفه دور سيّد الكون، هذه الأفكار يُضْفَى عليها الآن طابع موضوعي وتوضع في حوزة كل فرد من أفراد الجماعة، بوصفها دستور هذه الجماعة، وشريعتها التي يقسم كل فرد من أفرادها على التمسّك بها، بل ويختم بعضهم على ذلك. أما جيران إسرائيل الأقرب إليها فهم معادون، لكن ذلك لا يمنعهم على الأقل من الاعتراف أنّ لا إله إلاّ الربّ الإله؛ بل إن ملك فارس نفسه يقترب كثيراً من هذا الموقف. وها هو

نحميا يتنقّل جيئة وذهاباً بين أورشليم وشوشن، عاصمة فارس. وهاهم بنو إسرائيل يُفلِحُون في أرض الميعاد بفضل الجاليات اليهودية في العالم.

ويمكن وصف نحميا شخصياً بأنه اليوم الأول من بقيّة حياة الربّ الإله. فعلى الرغم من أنه ذكر، إلا أنّه يتمتّع بتلك الطاقة العملية التي تمتّعت بها **السيدة حكمة** في ضحى الخلق. فهو يفتقر إلى الوعي الذاتي بعض الشيء. ويميل إلى الفعل أولاً ولا يفكر إلاّ لاحقاً (إذا ما فكّر). ولا يدرك أن ثمّة إثم أو خطيئة إلا حين يراها بأمّ عينه. ولا يتحول إلى محارب إلاّ حين يُدْفع إلى الحرب دفعاً. وهو في كلّ هذا يستعيد ما كان عليه خالقه في زمن نشاطه الأقصى وقوته الأعظم. غير أن نحميا ليس إلهاً، وليس ابن الله، وإنّما الانعكاس الأكمل، والصورة الأشمل، وشبه التجسيم للربّ الإله في فتوّته.

ـ الإله المنقسم، الإنسان المنقسم ـ

بدأنا هذه الخاتمة بالقول إنّ **التنخ** أشبه بـ **هاملت** منه بـ **أوديب ملكا**. والسؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا أتى الأمر على هذا النحو، خاصةً وأنّ مؤلّفي الأجزاء الأخيرة من **التنخ** قد عاصروا كتّاب المآسي الأوائل في اليونان. وحتى لو وضعنا جانباً ما كان بين المجتمعين من علاقات مباشرة، فإنّ عدداً من الوقائع المادية والاجتماعية المشتركة قد وَسَم كلا المجتمعين على نحوٍ مستقل. ففي كليهما كان ثمّة عبيد، مثلاً، وكلاهما كانا يغرسان الزيتون ويعنيان به، ويمسحان بالزيت الشعر والجسد، ويقدّمان الأضاحي من الحيوان وهلمجرا، وصولاً إلى قائمة طويلة من مثل هذه الأشياء. ومع ذلك **فإنّ هاملت**، التي تنتمي إلى مجتمع لاحق لهذين المجتمعين بألفي سنة ولم يكن يقوم بأيٍّ من هذه الأمور، هي أقرب روحياً إلى **التنخ** من **أوديب ملكاً**، وذلك لأنّ المجتمع الإليزابيثي الذي عاش فيه شكسبير قرأ **الكتاب المقدّس** بجدّية تفوق الجدّية التي قرأ بها أعمال اليونان وكان خارجاً من مجتمع إنكليزي قروسطي يمكن القول، دون أن نبالغ كثيراً، إنه لم يكن يقرأ أي شيء آخر سوى **الكتاب المقدس**. وهذا التأثير العميق الذي مارسه **الكتاب المقدس** على المجتمع الأوروبي هو ما يفسّر اختلاف المآسي الشكسبيرية عن المأساة اليونانية.

وكثيراً ما تلفت الكتب التاريخية الانتباه إلى حقيقة أنّ **الكتاب المقدّس** كان بمثابة الموسوعة الشعبية في العصور الوسطى، غير أنه كان أيضاً مدرسةً للخيال القروسطي، وكانت شخصية الربّ الإله هي الدرس الأعظم، والأشدّ سطوةً، والأبعد عن النسيان في تلك المدرسة. ولدى وضع التوحيد موضع نقاش، قد نجد من يشير بشكل مشروع إلى أن الثقافات متعددة الآلهة غالباً ماآوت بين جنباتها نخبة مثقفة تعتنق التوحيد أو شكلاً من أشكال الواحدية(*) الفلسفية، وأنّ من

(*) ـ الواحديّة، **monism**، نزعة فلسفية ترى أن ثمّة مبدأً غائياً واحداً، كالعقل أو المادة، أو تقول بأن الحقيقة كلّ عضوي واحد.

الملائم النظر إلى تعدد الآلهة بكلّ ألوانه وتنوعاته كجزء من الثقافة الشعبية، ذلك أنّ النخبة التي لا شكّ أنها كانت تعرف هذا التعدد، ولعلّها كانت تستمتع به وتشير إليه في بعض الأحيان، لم تكن تعزو إليه، إنْ عَزَت، سوى أهمية فكرية ضئيلة.

كلّ هذا قد يكون صحيحاً، غير أنّ مؤرّخي الدين الذين يثيرون في العادة مثل هذا الجدال يقفزون فوق الأثر السيكولوجي الذي يتركه التوحيد والذي هو أثر تخيّلي فضلاً عن كونه مفهومياً. فالتوحيد الذي لا يقتصر الأمر فيه على فهم الله بوصفه واحداً بل يتعدّى ذلك إلى تخيّله واحداً أيضاً، لابدّ أن يمارس على أتباعه أثراً مختلفاً عن الأثر الذي يمارسه نوع آخر من التوحيد يفهم أن الله واحد لكنه يتخيله ـ ويصوّره في الفن، والدراما، والفولكلور ـ على أنّه أكثر من واحد. ولو افترضنا حالةً من التكافؤ في جميع الجوانب الأخرى، فإنّ تعرّضاً مديداً لإله تتواجد فيه معاً شخصيات عديدة ولا يوجد بإزائه أيّ إله آخرٍ حتى في الفولكلور الذي يصوّر الإله، لابّد أن يعزّز لدى المرء طريقةً في التفكير بذاته مركّبة بالمِثْل وأحادية بالمِثْل أيضاً. صحيح أننا يجب ألاّ نتخيّل آلهة البانثيونات متعددة الآلهة ككائنات بسيطة، فهي ليست لوناً بسيطاً واحداً بإزاء الربّ الإله المؤلّف من مزيج من الألوان مثل قوس قزح. وأيّ إله من هذه الآلهة ـ وليكن فيشنو(*)، على سبيل المثال ـ قد يضمّ في شخصيته أجزاء من التجربة البشرية، وهي تجربة غرامية في حالة فيشنو، تغفلها أو تسقطها شخصية الربّ الإله. غير أنّ أمام أتباع فيشنو على الدوام، وعلى الرغم من تعقّد الصراع ضمن هذا الإله، إمكانية الفرار التخيّلي فضلاً عن الفرار المفهومي. أمامهم، بعبارة أخرى، إله آخر يمكن أن ينقلوا إليه حالة التعارض أو التنافر. في حين لا يجد أتباع الربّ الإله مثل هذه الإمكانية أمامهم. فكلّ شيء يرتدّ إلى الله ويضاف إلى رصيده. وهو أيضاً من يتحمل ملامة كل شيء في حال الخطأ أو الفشل. فليس ثمّة منافس كوني إلا هو نفسه. ولا يمكن لأحد أن ينقذه، ولا يمكنه هو أن ينقذ نفسه. وإذا ما أمكننا أن نصف **التنخ** بأي حال من الأحوال بأنه مأساة، فهو إذاً مأساة تنبع حتميتها من حتمية شخصيتها، مثل **هاملت** وعلى نحوٍ يفسّر **هاملت**. فشخصية الربّ الإله متناقضة، وهو واقع في شراك تناقضاتها.

لو أن الربّ الإله كان، مثلاً، ربّ السماء صاحب القدرة فقط أو صديق البائس والمسكين فقط دون أن يكون كليهما معاً، لكان بمقدوره أن يفلت من هذا الشرك. لكنه الاثنان في الحقيقة، ولا يمكنه الإفلات من الشرك. وما يمثّل مشكلة لاهوتية بالنسبة للبائس، الذي لا تُهَدِّأ معاناته أو تُسكّن آلامه، هو بالنسبة للّه، الذي لا يهدّىء هذه المعاناة أو يسكن هذه الآلام، صراعٌ ضمن هويته. وكذلك، فإن الربّ الإله لو كان ذلك الزوج الحنون العطوف وحسب، ممّا رأيناه في **أشعيا الثاني**، دون أن يكون أيضاً ذلك الجزّار القابض على سيفه في **يشوع**، لأمكنه

(*) ـ الإله فيشنو هو أحد إلهين رئيسين في الديانة الهندوسية وتصوّره الڤيدا على أنه قزم صغير عَبَر الكون بثلاث خطوات عملاقة. أما الإله الرئيس الثاني فهو شيفا، وإلى جانبهما الإلهة شاكتي.

الإفلات والفرار. لكنه كلاهما مـ اً، ولا يمكن له أن يفلت. إنّه واقع في شرك نفسه، مثل هاملت.

لقد تحدّرت الحضارة الغربية من أثينا ومن أورشليم على حدٍّ سواء، ونحن نتكلّم في العادة على كلا النوعين من المأساة. فتحطّم المركبة الفضائية تشالينجر، الذي نجم عن خطأ، هو مأساة على الطريقة اليونانية، أمّا عذاب رجل يوصف بأنه والدٌ حنونٌ تجاه أبنائه ورياضي عالمي شهير فهو مأساة على الطريقة اليهودية. فالمأساة الأولى تنبع من الخارج، أما الثانية فتنبع من الداخل. والأولى تزحف متقدمةً إلى الأمام إلى أن تجد لها حلاً حتمياً لا مفرّ منه، أما الثانية فقد لا تجد لها حلاً ولذا فإنها قد تختلط وتتعكّر (في أسوأ الأحوال) أو يتمّ القفز من فوقها (في أفضل الأحوال) بنوعٍ من التطفّل أو الإقحام الهزلي: كالعاشقين الفتييّن في **نشيد الإنشاد**، أو المدبِّرة الفَرِحة في **سفرِ راعوت**، أو البنّاء المنهمك في عمله في **سفر نحميا**.

كلا هذين النوعين من المأساة غربيان، غير أن النوع الثاني هو الذي يترك فينا أعمق الأثر من غير شك. ولقد كتب ييتس مرّة أن الإنسان، بذكائه، مضطر لأن يختار بين كمال العيش أو كمال العمل. وهو قول يبدو حداثياً في جوهره وفي دقّته، غير أن علاقة كبيرة تربطه بذكرى الله القديمة المدفونة، الله الذي اضطر إلى الاختيار لكنه لم يستطع. وذلك الإله هو الأصل المنقسم الذي نظلّ نحن صورته المنقسمة. إنّه الأنفاس القلقة التي لانزال نسمعها في نومنا.



يقول جاك مايلز: «لقد تناقلت اليهودية والمسيحية معرفتهما بالله من جيل إلى جيل وبطرائق شتى. فبالنسبة للبعض كانت هناك ولاتزال الاتجاهات المتطلبة القاسية - بل وسرية أحياناً - الخاصة بالزهد والتصوف واللاهوت. وبالنسبة للأكثرية فإن هناك كتاباً يمكن للمؤمن ولغير المؤمن أن يفتحه ويقرأ فيه. أما معرفة الله كشخصية أدبية فلاتقتضي الإيمان بالله ولاتحول دونه. وهذا الضرب من المعرفة هو ما نحاول القيام به في هذا الكتاب».

وقد يجد القارئ مايختلف به مع جاك مايلز، من رؤيته إلى العلاقة بين التميّز والكونية إلى بعض المواضع التي يتطرق بها إلى التاريخ، إلى سوى ذلك. ولكن، إذا كانت الكتابة لاتستقيم إلا بالاختلاف، فإن هذا الكتاب يمضي بذلك إلى انعطافته الكبرى في تاريخ تناول النص وزاوية النظر وطريقة المقاربة والأسلوب، ليدلفَ بنا إلى عالم كنا نظنه إلى الآن مألوفاً، فإذا بنا أمام مفاجأة في كل خطوة. وبهذا وسواه يحقق هذا الكتاب فرادته، ويغدو ضرورة لنا في قراءة واقعنا، حيث بات لليهودية شأن آخر في الصراع العربي الإسرائيلي، وقبل ذلك وبعده، حيث الدين بعامة عنصر أساس، من الماضي إلى المستقبل.

تصميم الغلاف: ناظم حمدان

دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع

سوريا - اللاذقية - ص.ب 1018 هاتف 422339